This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

BT
301
S7182

gift of

Mr. Lon Curtis

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Давидъ Штраусъ.

Strauss, D. F.

ЧУДЕСА ХРИСТА.

НАУЧНО-КРИТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

А. З——ана.

КНИЖНЫЙ МАГАЗИНЪ
И. Т. ЩЕЛОКОВА
С. [illegible]

Книгоиздательство „ВОЛНА“.

Г.
2

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія „Грамотность“ Невскій пр., 82.
1907.

Введеніе.

Всѣ труды, посвященные изученію жизни Іисуса Христа, распадаются на двѣ главныя категоріи. Одни изъ нихъ—преимущественно теологическаго и религіозно-философскаго направленія—имѣютъ въ основѣ своей непріемлемое съ точки зрѣнія положительной исторической науки воззрѣніе, согласно которому личность Іисуса предполагается одаренной такими свойствами и силами, которыя не встрѣчаются въ жизни обыкновенныхъ людей. Въ этого рода трудахъ всецѣло господствуетъ понятіе о чудѣ, какъ проявленіи сверхъестественныхъ силъ, и всѣ усилія изслѣдователей, стоящихъ на этой точкѣ зрѣнія, сводятся преимущественно не къ выясненію историческаго характера личности Іисуса, а болѣе или менѣе удачнымъ попыткамъ согласовать другъ съ другомъ и съ теологическими догматами тѣ многочисленныя противорѣчія и неясности, которыми изобилуютъ всѣ четыре Евангелія. Эта литература, не прекращающаяся и до настоящаго времени, едва-ли внесла что-либо цѣнное въ историческую науку; въ лучшемъ случаѣ она только подготовляла матеріалъ для позднѣйшаго историческаго изученія евангельскаго преданія. Другая точка зрѣнія отвергаетъ понятіе о чудѣ, какъ вмѣшательствѣ сверхъестественныхъ силъ въ конечную причинность видимаго міра. Отвергая чудо, писатели, стоящіе на этой точкѣ зрѣнія, страдаютъ однако однимъ весьма крупнымъ недостаткомъ: они считаютъ Евангеліе исторически-вѣрнымъ документомъ и потому усилія ихъ направлены на то, чтобы непріемлемые для современнаго ума разсказы о чудесахъ объяснить раціоналистически, путемъ естественныхъ причинъ. Ихъ интересуетъ въ евангельскомъ жизнеописаніи Іисуса не вопросъ: *что* произошло, а вопросъ: *какъ* могло произойти столь рѣдкое и удивительное событіе. Несомнѣнно, что многое изъ того, что должно было казаться чудомъ тысячи лѣтъ тому назадъ, въ настоящее время обнажено наукой и сведено къ числу если не нормальныхъ, то во всякомъ случаѣ естественно возможныхъ явленій. Такъ, многіе случаи такъ называемыхъ чудесныхъ исцѣленій современная наука свела къ простымъ актамъ психи-

Давидъ Штраусъ.

Strauss, D. F.

ЧУДЕСА ХРИСТА.

НАУЧНО-КРИТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

А. З——ана.

КНИЖНЫЙ МАГАЗИНЪ
И. Т. ЩЕЛОКОВА
г. [illegible]

Книгоиздательство „ВОЛНА“.

изложенное въ немъ соотвѣтствуетъ исторической правдѣ и дѣйствительному ходу вещей.

На этомъ пути Штраусъ, какъ уже сказано, достигъ блестящихъ результатовъ, придавшихъ его книгѣ колоссальную научную цѣнность и широкую общественную популярность. Невозможно въ рамкахъ краткаго введенія изложить все, что добыто изъ Евангелія путемъ мозаическаго изслѣдованія, подымающагося мѣстами до высшей степенн научной проницательности и красоты; достаточно, если мы отмѣтимъ главныя черты, рельефно выступающія среди сложныхъ подробностей его изложенія.

Первой заслугой Штрауса является введеніе имъ въ науку евангельской критики понятія о «миѳѣ», въ широкомъ смыслѣ этого слова. Напрасно было-бы стремиться—доказываетъ Штраусъ въ каждой строчкѣ своего изслѣдованія—найти натуралистическое истолкованіе для всѣхъ этихъ случаевъ чудеснаго насыщенія голодныхъ, воскрешенія мертвыхъ и т. п., которыми изобилуетъ Евангеліе. Естественнымъ образомъ подобныя вещи происходить не могутъ. Но такъ-какъ съ другой стороны вся наша мысль, все наше естество противится тому, чтобы видѣть въ нихъ чудеса, допустить, чтобы подобныя невозможныя вещи имѣли мѣсто въ дѣйствительной земной жизни, управляемой желѣзными законами природы, то выходъ можетъ быть только одинъ: признать, что мы имѣли передъ собою ничто иное, какъ миѳы, т. е. произведенія человѣческаго ума, плодъ творчества человѣческой фантазіи, окружающей болѣе или менѣе чудесными аттрибутами то, что наиболѣе подѣйствовало на человѣческую душу, что прочно укоренилось въ воспоминаніи народа, и въ данномъ случаѣ—личность Іисуса. Но какимъ образомъ, спрашивается, евангелисты или вообще народъ, воззрѣнія котораго ими отражены, могъ прійти къ мысли упражнять свою фантазію именно на личности Іисуса? Отвѣта на этотъ вопросъ—по справедливому воззрѣнію Штрауса—слѣдуетъ искать въ историческихъ условіяхъ какъ той эпохи, когда жилъ и дѣйствовалъ Іисусъ, такъ и той, когда жили и писали евангелисты. Ключъ къ разгадкѣ этого вопроса заключается въ современныхъ вѣрованіяхъ іудейскаго народа въ тѣхъ мессіанскихъ ожиданіяхъ, которыя въ то время были распространены среди іудеевъ. Ко времени возникновенія Евангелія іудейскій народъ ожидалъ Мессію. Народное преданіе, древняя ветхозавѣтная легенда окружили его пришествіе рядомъ таинственныхъ знаменій и чудесныхъ дѣяній. Народная фантазія, питавшаяся этими преданіями, вѣровала, что, подобно прежнимъ пророкамъ и избавителямъ, и послѣдній пророкъ, послѣдній спаситель міра, долгожданный Мессія явится одаренный сверхъестественными силами и будетъ совершать дѣянія какихъ не видано и не слыхано споконъ вѣка. Народная фантазія окружила Мессію тѣми чудесами, которыя были предсказаны у пророковъ, которыя уже свершали по преданію, древніе пророки Израиля. Если первый избавитель народа Моисей совершалъ чудеса, то такихъ чудесъ ожидали и отъ Мессіи.

Если Исаія говоритъ о Мессіанскомъ времени, что тогда прозрѣютъ очи слѣпыхъ и отверзутся уши глухихъ, какъ олень встрепенется хромой и т. д. и т. д.—то все это въ народномъ представленіи было прямымъ указаніемъ, что отъ Мессіи ничего другого ждать нельзя, и въ первыхъ общинахъ послѣдователей Іисуса могли и должны были сложиться именно такіе разсказы объ Іисусѣ, новомъ Искупителѣ міра. И подробное изслѣдованіе евангельскихъ разсказовъ не оставляетъ въ этомъ никакихъ сомнѣній. Стоитъ прослѣдить вмѣстѣ со Штраусомъ любое изъ евангельскихъчудесъ, сличить его съ соотвѣтственными мѣстами изъ Библіи и пророковъ, чтобы рельефно выступило наружу неопровержимое сходство между ними. Не только самый замыслъ чуда уже предопредѣленъ въ Библіи, но нерѣдко самая манера изложенія, мелкія подробности разсказа, орнаментація его и даже самыя выраженія не оставляютъ у историка никакихъ сомнѣній въ томъ, что ключъ къ загадкѣ имъ найденъ вѣрно, что во всей богатой фантазіи Евангелія нѣтъ, быть можетъ, ни одного штриха, ни одной особенности, которые не были-бы достояніемъ народной фантазіи, питавшейся изъ источниковъ библейскихъ и пророческихъ преданій и мессіанской вѣры. Евангеліе—есть литературный памятникъ, въ которомъ отражаются, какъ въ зеркалѣ, эпоха мессіанскихъ ожиданій, съ ея вѣрованіями, преданіями, надеждами и отношеніями между вновь возникшимъ ученіемъ христіанства и древними обычаями іудейскаго міра.

Что же представляетъ собою евангелисты? Кто они: біографы Іисуса, правдивые очевидцы его дѣяній, его ученики, или же писатели, которые свели во едино, обработали, видоизмѣнили, каждый сообразно своему міросозерцанію, условіямъ своей эпохи и окружающей жизни, то, что народное творчество, сага приписывала Іисусу, Мессіи, предсказанному пророками? Въ процессѣ изученія Евангелія Штраусъ получаетъ совершенно опредѣленный отвѣтъ и на этотъ вопросъ. Евангелисты прежде всего писатели, и ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть признанъ современникомъ Іисуса. Между ними существуетъ извѣстная преемственность. Наиболѣе простой, древнѣйшій изъ евангелистовъ-Матѳей, за нимъ слѣдуютъ Лука и Маркъ, а что касается Іоанна то онъ, концентрируя въ себѣ всѣ фактическія особенности своихъ предшественниковъ, писанія которыхъ ему несомнѣнно были извѣстны, является въ то же время значительно болѣе позднимъ писателемъ. Между нимъ и первыми тремя евангелистами-синоптиками—пропасть настолько велика, какъ и въ смыслѣ литературныхъ особенностей,—что историческая критика вынуждена отвести ему среди евангелистовъ особое мѣсто и считать его писателемъ не менѣе тѣмъ второго вѣка послѣ Рождества Христова, и притомъ выросшимъ и жившимъ не въ палестинско-іудейской средѣ, какъ синоптики, а въ александрійско-греческой средѣ. Вліяніе Филона и александрійской философіи сквозитъ на каждомъ шагу въ его Евангеліи, и самое сочиненіе его предназначалось не для іудейскихъ христіанъ, а для

языческаго міра, въ которомъ онъ видѣлъ главную арену будущаго расцвѣта христіанства. Намеки четвертаго Евангелія, будто авторомъ его былъ самъ апостолъ Іоаннъ, падаютъ такимъ образомъ сами собой. Но и между первыми тремя евангелистами устанавливается извѣстная градація. Нѣкоторыя подробности Матѳеева Евангелія (споръ о подати въ пользу іерусалимскаго храма) доказываютъ, что и этотъ древнѣйшій евангелистъ не могъ, какъ уже сказано, быть современникамъ Іисуса, остальные же два синоптика относятся къ еще болѣе позднему времени. Безыскусственная простота Матѳея мало-по-малу исчезаетъ у нихъ, смѣняясь нѣкоторой художественностью обработки, введеніемъ—съ одной стороны—болѣе чувственнаго представленія о реальности описываемыхъ чудесъ, а съ другой стороны—появленіемъ какъ бы подстрочнаго, внутренняго идеальнаго смысла излагаемыхъ событій. При этомъ у Марка многія особенности наводятъ на мысль, что и онъ не былъ по происхожденію чистокровнымъ іудеемъ; его разсказы о садаренянахъ свидѣтельствуютъ о томъ, что онъ явно благоволилъ не къ іудеямъ, а къ христіанамъ изъ язычниковъ,—черта сближающая его съ четвертымъ евангелистомъ.

Такимъ образомъ, ясно, что если за Евангеліемъ необходимо признать историческое значеніе, то не въ качествѣ документальнаго подтвержденія подлинности всѣхъ разказовъ о жизни Іисуса и содѣянныхъ имъ чудесахъ а въ качествѣ изумительнаго по красотѣ и интересу историческаго памятника первыхъ временъ христіанства, проливающаго свѣтъ на генезисъ позднѣйшихъ церковныхъ ученій, возведшихъ въ непреложные догматы то, что повѣствуется преданіемъ объ Іисусѣ.

Всѣ эти основныя мысли нашли себѣ выраженіе и въ той части замѣчательной книги Штрауса, которая служитъ содержаніемъ предлагаемой книги. Изъ вдумчиваго чтенія ея, съ подлинникомъ Евангелія въ рукахъ читатель лучше всего уяснитъ себѣ сущность и характеръ глубоко научнаго труда Давида Штрауса.

1. Общія замѣчанія о чудесахъ Іисуса. Исцѣленіе слѣпыхъ.

Чудесныя дѣянія Іисуса, о которыхъ повѣствуютъ намъ евангелисты, могутъ быть подраздѣлены на двѣ или даже на три группы, смотря по тому, служитъ-ли объектомъ чуда человѣкъ или природа, и въ первомъ случаѣ—совершено-ли чудо надъ больнымъ человѣческимъ организмомъ, или-же надъ мертвымъ.

Что касается первой группы чудесъ—исцѣленія больныхъ,—то вполнѣ допустимо, что Іисусъ дѣйствительно могъ иногда совершать подобныя мнимыя чудеса, но, конечно, вполнѣ естественнымъ образомъ. Такъ-какъ еврейскій народъ ожидалъ отъ пророка, а тѣмъ болѣе отъ Мессіи, чудесъ, и такъ-какъ Іисуса считали пророкомъ, а впослѣдствіи и Мессіей, то было-бы даже до извѣстной степени странно, если-бы нѣкотораго рода больные не получали облегченія, не чувствовали себя поздоровѣвшими, временно или даже окончательно, въ его присутствіи, отъ звука его голоса или отъ прикосновенія его руки. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что такого рода страданія, какъ душевныя, нервныя и мускульныя болѣзни, а въ меньшей степени также накожныя и умственныя заболѣванія, всегда поддаются психическому воздѣйствію. Однако такое объясненіе оказывается совершенно несостоятельнымъ, коль скоро рѣчь идетъ объ умершихъ или о предметѣ мертвой природы. Объясненія всѣхъ разсказовъ о чудесахъ этихъ послѣднихъ группъ мы вынуждены искать уже не въ области психологіи и физіологіи, а въ исторіи религій: объясненіе ихъ кроется въ существѣ іудейскихъ и древне-христіанскихъ воззрѣній на Мессію и ожидаемыя отъ него чудеса. А такъ-какъ и тѣ чудеса исцѣленія, которыя мы считаемъ естественно возможными, не могли-бы свершиться,

если-бы Іисусу, какъ пророку, не приписывалась сила свершать чудеса вообще, то вся разница между той и другой категоріей чудесъ сводится лишь къ тому, что, согласно ожиданіямъ іудеевъ, Іисусъ въ качествѣ пророка одну часть чудесъ совершилъ дѣйствительно, другая-же несравненно большая часть уже впослѣдствіи была ему приписана народнымъ преданіемъ.

„Программа“ чудесъ, лежащая въ основѣ всѣхъ разсказовъ о дѣяніяхъ Іисуса, предначертана у пророка Исаіи (35, 5) въ слѣдующихъ словахъ: „Тогда отверзутся очи слѣпыхъ и раскроются уши глухихъ; тогда какъ олень встрепенется хромой и будетъ благовѣствовать языкъ нѣмыхъ“. Хотя это мѣсто и находится въ первой части пророчествъ Исаіи, однако оно, подобно второй части его книги, относится къ концу эпохи изгнанія. Тутъ изображается, какъ подъ вліяніемъ радости, по поводу разрѣшенія вернуться на родину, несчастные изгнанники забываютъ всѣ свои страданія и чувствуютъ себя исцѣленными отъ всѣхъ своихъ недуговъ. Но когда по возвращеніи на родину ожидаемая эпоха благоденствія не наступила, то это предсказаніе, подобно всѣмъ другимъ ему подобнымъ, было отнесено къ болѣе далекому будущему, ко временамъ пришествія Мессіи. Такимъ образомъ это предсказаніе о прозрѣваніи слѣпыхъ, рѣзвости хромыхъ и т. д., имѣвшее первоначально лишь образное значеніе, впослѣдствіи стали понимать буквально, въ качествѣ перечня чудесныхъ дѣяній грядущаго Мессіи; и наши евангельскіе разсказы о чудесахъ Іисуса въ значительной своей части являются лишь развитіемъ такого пониманія пророческаго предсказанія Исаіи. Впрочемъ, въ томъ видѣ, какъ Іисусъ примѣняетъ это предсказаніе къ себѣ, оно претерпѣваетъ у евангелистовъ нѣсколько измѣненій, на которыхъ мы должны остановиться. Посланнымъ отъ Крестителя (Матѳ. 11, 5) Іисусъ приказываетъ пойти и разсказать Крестителю о томъ, что они видѣли и слышали, разсказать, что „слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ“. Итакъ, прежде всего въ этой рѣчи Іисуса отсутствуютъ тѣ нѣмые, о которыхъ упоминается у Исаіи. Несомнѣнно однако, что понятіе „нѣмые“ заключается уже въ упоминаемыхъ Іисусомъ „глухихъ“, такъ какъ оба эти недуга нерѣдко встрѣчаются вмѣстѣ, тѣмъ болѣе, что и евангелисты въ большинствѣ случаевъ называютъ исцѣленныхъ Іисусомъ глухихъ одновременно и нѣмыми (Матѳ. 9, 32; Марк. 7, 32). Напротивъ того, въ приведенномъ текстѣ Исаіи совершенно нѣтъ рѣчи объ очищеніи прокаженныхъ и воскресеніи мертвыхъ, тогда какъ Іисусъ говоритъ и объ этомъ. Тѣмъ не

менѣе оба эти чуда встрѣчаются въ ветхозавѣтныхъ пророческихъ преданіяхъ: такъ Елисѣй исцѣлилъ прокаженнаго и, подобно учителю своему Иліи, воскресилъ мертваго. Далѣе мы видимъ, что изгнаніе злыхъ духовъ, которое играетъ такую большую роль въ евангельскихъ разсказахъ, не встрѣчается не только въ данномъ мѣстѣ у Исаіи, но и вообще въ пророческихъ легендахъ, потому что въ тѣ ранніе времена „одержимость“ не имѣла еще большого значенія. Но объ изгнаніи духовъ не упоминается и въ рѣчи Іисуса. Эта рѣчь содержитъ въ себѣ такимъ образомъ перечень лишь тѣхъ якобы совершенныхъ Іисусомъ дѣяній, которыхъ слѣдовало ожидать отъ Мессіи на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ и примѣровъ.

Итакъ, возникновенію евангельскихъ разсказовъ о чудесахъ содѣйствовали уже съ самаго начала два фактора, изъ которыхъ одинъ можно назвать идеальнымъ, другой—реальнымъ. То, что у Исаіи говорится объ исцѣленіи слѣпыхъ, нѣмыхъ и хромыхъ,—какъ бы къ этому ни относиться,—никоимъ образомъ не можетъ быть понимаемо, какъ перечень реальныхъ фактовъ чудеснаго исцѣленія, а должно быть понимаемо въ какомъ-нибудь другомъ, переносномъ, идеальномъ смыслѣ; наоборотъ, дѣянія Иліи и Елисѣя разсказаны, какъ дѣйствительныя, реальныя чудесныя дѣянія, и позднѣйшее народное представленіе іудеевъ ожидало подобныхъ чудесъ и отъ Мессіи. Точно такъ же и въ рѣчи Іисуса (Матѳ. 11, 5) первоначальный смыслъ всѣхъ этихъ исцѣленій и воскрешеній несомнѣнно былъ только моральный и идеальный; подъ ними понималось дѣйствіе евангельской проповѣди на бѣдныхъ; но евангельская сага восприняла ихъ реально, какъ дѣйствительныя чудеса, причемъ однако мѣстами, особенно въ послѣдней художественно-мистической переработкѣ этой саги въ четвертомъ Евангеліи, снова обнаруживается первоначальный идеальный характеръ этихъ чудесъ.

Если мы, придерживаясь того порядка, который указанъ въ приведенномъ изреченіи Іисуса, обратимся прежде всего къ чудесамъ исцѣленія, то мы увидимъ, что евангелисты не только въ числѣ разнаго рода больныхъ упоминаютъ и о многихъ слѣпцахъ, которымъ Іисусъ вернулъ зрѣніе (Матѳ. 15, 30; Лука 7, 21),—но и сообщаютъ намъ различныя спеціальныя, болѣе или менѣе подробныя исторіи подобныхъ исцѣленій. У всѣхъ трехъ первыхъ евангелистовъ имѣется исцѣленіе слѣпого, которое Іисусъ совершилъ по пути во Іерусалимъ, точнѣе—на послѣдней остановкѣ въ Іерихонѣ (Матѳ. 20, 29—34: Маркъ 10, 46—52; Лука 18, 35—43). Согласно Матѳею и Марку чудо со-

вершено при выходѣ изъ города, согласно Лукѣ—при входѣ. Уже по этому разногласію мы можемъ видѣть, какъ мало вниманія обращали евангелисты на такія подробности, которыя весьма важны для историческаго писателя. Въ самомъ дѣлѣ, единственная причина, заставляющая Іисуса у Луки со ерщить чудо до вступленія въ городъ, заключается въ томъ, что Лука имѣлъ въ виду разсказать кое-что о прохожденіи Іисуса черезъ самый городъ, а именно—о встрѣчѣ его съ Закхеемъ, тогда какъ Матѳей и Маркъ ничего особеннаго о пребываніи его въ городѣ не знали. Лука, повидимому, хотѣлъ придерживаться порядка Матѳея, какъ онъ это и дѣлаетъ съ половины 18-ой главы; если онъ такимъ образомъ желалъ помѣстить разсказъ объ исцѣленіи слѣпого непосредственно вслѣдъ за пророчествомъ о крестныхъ страданіяхъ (причемъ онъ опускаетъ разсказъ о сыновьяхъ Зеведея, сохранивъ для дальнѣйшаго содержаніе бесѣды съ ними),—то Іисусъ, совершая исцѣленіе, не могъ еще пройти черезъ Іерихонъ, потому что въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы уже встрѣтиться въ Іерихонѣ съ Закхеемъ, а это именно Лука и имѣлъ въ виду разсказать. Другое разногласіе заключается въ томъ, что у Матѳея слѣпыхъ двое, у Марка же и у Луки—одинъ, и въ томъ, что по Матѳею Іисусъ прикасается къ ихъ глазамъ, тогда какъ Лука и Маркъ объ этомъ не упоминаютъ. Совершенно такъ же, какъ и здѣсь, Матѳей заставляетъ Іисуса имѣть дѣло съ двумя слѣпыми еще и въ другомъ, болѣе раннемъ случаѣ (9, 27—31), о которомъ тѣ два евангелиста ничего не знаютъ. Такимъ образомъ возможно, что цифра два и фактъ прикосновенія перенесены Матѳеемъ изъ одного разсказа въ другой: вполнѣ естественно, что подобный разсказъ могъ гласить то о двухъ, то объ одномъ слѣпцѣ, пріурочиваться то къ одному, то къ другому времени и мѣсту, могъ быть передаваемъ то съ одними, то съ другими побочными обстоятельствами; требовалось именно чудесное исцѣленіе слѣпого, а на отдѣльныя подробности не обращали вниманія.

Тотъ штрихъ разсказа, что слѣпые упорно называютъ Іисуса сыномъ Давида, далъ въ послѣднее время поводъ истолковывать ихъ слѣпоту символически, какъ ослѣпленіе іудействующихъ христіанъ, которые видятъ въ Іисусѣ только сына Давидова до тѣхъ поръ, пока онъ не откроетъ имъ глаза. Мы считаемъ лишнимъ доказывать, что, приписывая себѣ исцѣленіе слѣпыхъ, Іисусъ понималъ это въ томъ самомъ образномъ смыслѣ, въ какомъ онъ, явившись Павлу, посылаетъ его къ язычникамъ „открыть глаза имъ, чтобы они обратились отъ тьмы къ свѣту“ (Дѣян. Апост. 26, 18). Но осязательная реальность евангель-

скихъ разсказовъ заставляетъ насъ усомниться въ томъ, чтобы Матѳея, или вообще любого изъ первыхъ трехъ евангелистовъ, занималъ исключительно образный смыслъ ихъ разсказовъ объ исцѣленіи слѣпыхъ. Идея о Христѣ, открывающемъ очи духовно слѣпыхъ, давно уже растворилась въ чувственномъ представленіи о тѣлесномъ чудѣ въ то время, когда писали эти евангелисты. По этому отдѣльные штрихи ихъ разсказовъ должны быть всегда объясняемы на основаніи такого тѣлеснаго представленія о чудѣ, за исключеніемъ развѣ только тѣхъ случаевъ, когда духовный смыслъ проявляется вполнѣ неоспоримо. Синоптическіе же разсказы объ исцѣленіи слѣпыхъ къ такимъ исключеніямъ не относятся.

Первоначально эти разсказы слагались далеко не въ такомъ идеальномъ направленіи. Уже въ описаніи исцѣленія слѣпыхъ подъ Іерихономъ Лука и особенно Маркъ пользуются такими штрихами, которые служатъ лишь для вящей живости и наглядности чуда. На это указываютъ такія подробности, какъ имя и отчество слѣпого, рѣчи присутствующихъ людей, сбрасываніе слѣпымъ верхней одежды. Словно не довольствуясь несложными разсказами своихъ предшественниковъ, Маркъ приводитъ еще другой, собственный разсказъ объ исцѣленіи слѣпого и, помѣщая его между разсказами о „фарисейской закваскѣ“ и объ откровеніи Петра, обрабатываетъ его по своему вкусу (8, 22—26), какъ и другой, тоже у одного Марка встрѣчающійся разсказъ объ исцѣленіи глухонѣмого. Этого слѣпца, приведеннаго къ Іисусу вблизи Виѳсаиды, Іисусъ прежде всего выводитъ изъ селенія; ибо чудо есть таинство для непосвященныхъ; поэтому и въ концѣ Іисусъ запрещаетъ ему разсказывать о случившемся,—особенность, которая впрочемъ мѣстами встрѣчается и у Матѳея и у Луки, но особенно часто—у Марка. Далѣе Іисусъ плюетъ слѣпому на глаза, совершенно такъ-же, какъ тотъ низкопоклонный египетскій прокураторъ заставляетъ Веспасіана, только что провозглашеннаго имъ императоромъ, плюнуть на глаза мнимаго слѣпого; въ волшебномъ исцѣленіи слѣпыхъ плевокъ, по народному суевѣрію, вообще играетъ большую роль. Далѣе, слѣпой прозрѣваетъ не сразу; плюнувъ ему на глаза и первый разъ возложивъ на него руки, Іисусъ спрашиваетъ, видитъ-ли онъ что нибудь, и получаетъ въ отвѣтъ; „вижу прсходящихъ людей, какъ деревья“; тогда Іисусъ вторично возлагаетъ руки на глаза больного и тутъ только происходитъ полное исцѣленіе. На первый взглядъ все это кажется какъ-бы умаленіемъ чуда, поскольку обнаруживается, что цѣлебная сила чудотворца дѣйствуетъ не абсолютно, а какъ-бы борется съ сопротивленіемъ

недуга,—и на эту подробность натуралистическій методъ объясненія чудесъ особенно охотно опирается въ своихъ построеніяхъ. Однако Маркъ имѣлъ въ виду не умаленіе чуда; онъ скорѣе стремился, путемъ разложенія чуда на послѣдовательные моменты, сдѣлать его болѣе рельефнымъ, но безъ ущерба для чуда, какъ такового,—попытка конечно, неудачная, такъ-какъ разсказъ отъ этого скорѣе теряетъ, чѣмъ выигрываетъ. Какъ вторженіе абсолютной причинности въ цѣпь конечныхъ причинъ, чудо по существу своему мыслится какъ дѣйствіе мгновенное; отъ разложенія на отдѣльные моменты оно приходитъ въ противорѣчіе съ самимъ собою.

Къ Марку непосредственно примыкаетъ авторъ четвертаго Евангенія, который идетъ еще дальше по проложенному Маркомъ пути сугубой наглядности и въ то же время потенцированія чуда. Вмѣсто двухъ разсказовъ объ исцѣленіи слѣпыхъ, какъ у Марка и у Матѳея, Іоаннъ приводитъ только одинъ (Іоаннъ 9, 1—41), но такой, который—въ противоположность тоже одному разсказу Луки—дѣлаетъ лишними всѣ остальные. Слѣпой, котораго Іисусъ по Іоанну исцѣляетъ не въ Виѳсаидѣ или Іерихонѣ, а въ самой столицѣ, былъ не просто слѣпой, а слѣпой отъ рожденія, т. е. абсолютно слѣпой, исцѣлить котораго можно было только путемъ абсолютнаго чуда; эту мысль авторъ влагаетъ въ уста самому исцѣленному, заставляя его отвѣтить невѣрующимъ евреямъ, что „отъ вѣка не слышано, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному“ (ст. 32). Въ качествѣ внѣшняго, видимаго пріема исцѣленія Іисусъ прибѣгаетъ здѣсь не только къ плеванію; онъ плюетъ не прямо слѣпому на глаза, а на землю, и, сдѣлавъ „броніе“, мажетъ имъ глаза слѣпому,—черта, которая одновременно клонится и къ тому, чтобы придать чуду исцѣленія характеръ физическаго усилія, т. е. нарушенія святости субботы. „Броніе“ нужно было немедленно смыть, коль скоро больной долженъ былъ возрадоваться вновь обрѣтенному зрѣнію; поэтому Іисусъ посылаетъ его умыться не къ далекому Іордану, какъ нѣкогда Елисѣй прокаженнаго Неемана (2 кн. Цар. 5, 10), а къ близлежащей Силоамской купальнѣ,—послѣ чего слѣпой возвращается зрячимъ. Всѣ эти черты клонятся къ тому, чтобы отчасти потенцировать чудо, отчасти сдѣлать его болѣе очевиднымъ и придать ему магическое освѣщеніе. Мало того, самый фактъ чуда устанавливается въ этомъ разсказѣ посредствомъ свидѣтельскихъ показаній, — щепетильность, которая несвойственна разсказамъ о чудесахъ старѣйшихъ евангелистовъ. Рѣчи удивленныхъ сосѣдей, когда они видятъ, что хорошо знакомый имъ

слѣпецъ возвращается зрячимъ, суть не больше, какъ ихъ собственныя догадки, потому что сосѣди могли быть введены въ заблужденіе случайнымъ сходствомъ; отвѣтъ самого исцѣленнаго является уже безпристрастнымъ свидѣтельствомъ постольку, поскольку онъ самъ не знаетъ въ точности, кто именно его облагодѣтельствовалъ; но для старшинъ, предъ лицо которыхъ евангелистъ ведетъ исцѣленнаго для оффиціальнаго удостовѣренія чудеснаго событія, уже и этого свидѣтельства недостаточно; поэтому призываютъ его родителей: они-то уже навѣрно могутъ засвидѣтельствовать, что сынъ ихъ дѣйствительно былъ слѣпорожденный. Если и послѣ этого еще остается какое-нибудь сомнѣніе, то оно окончательно устраняется, если замѣтить, что іудейскіе старшины наложили синагогальный запретъ на признаніе Іисуса Мессіей: если-бы исцѣленный не ограничился только фактическимъ сообщеніемъ о своемъ исцѣленіи, а не сталъ-бы скрывать также своей вѣры въ пророческую природу Іисуса, то онъ поступилъ бы во вредъ самому себѣ;—а этого—намекаетъ намъ евангелистъ—онъ не сталъ бы дѣлать, если-бы онъ самъ не былъ убѣжденъ въ томъ, что надъ нимъ свершилось чудо.

Однако, доводя чудеса до крайней степени реальности и завершая такимъ образомъ то направленіе, которое проложено главнымъ образомъ Маркомъ, четвертый евангелистъ въ то же время болѣе, чѣмъ всѣ его предшественники, подчеркиваетъ и выставляетъ на видъ ихъ идеальное значеніе. Такъ, въ нашемъ случаѣ уже съ самаго начала поводомъ къ чуду является не просьба о помощи со стороны больного, а догматическій споръ, возбужденный учениками по поводу больного; Іисусъ разрѣшаетъ споръ въ томъ смыслѣ, что человѣкъ этотъ ослѣпъ именно для того, чтобы на немъ явились дѣла Божіи. Это откровеніе или прославленіе Отца Сыномъ выражается у Іоанна не только въ томъ, что Іисусъ совершаетъ благотворное и человѣколюбивое дѣяніе, превосходящее человѣческія силы и достойное самого Бога; но и самая чудотворная дѣятельность Іисуса является образнымъ отраженіемъ одного изъ проявленій силы Бога и его творческаго слова. Божественный Логосъ, по александрійскому ученію, есть начало жизни и свѣта для міра, пищи для духа: и во всѣхъ этихъ отношеніяхъ Іоанновъ Іисусъ проявляетъ себя однимъ или нѣсколькими чудесами. Что касается нашего случая, то въ прологѣ Іоаннова Евангелія говорится о Логосѣ: „Въ Немъ была жизнь, и жизнь была свѣтъ человѣковъ; и свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его... А тѣмъ, которые приняли его, вѣрующимъ во имя Его, дастъ власть быть чадами Божіими“

(Іоаннъ 1, 4). И если въ концѣ нашего разсказа, когда іудейскіе старшины оказываются неисправимыми, и исцѣленный изъявляетъ свою вѣру въ Іисуса, какъ въ Сына Божьяго, Іисусъ говоритъ: „На судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы", и затѣмъ на вопросъ фарисеевъ, считаетъ-ли онъ и ихъ тоже слѣпыми, отвѣчаетъ: „Если-бы вы были слѣпы (т. е. сами считали себя слѣпыми), то не имѣли-бы на себѣ грѣха; но какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ",—то мы ясно видимъ отсюда слѣдующее: сперва тѣлесно, а потомъ духовно прозрѣвшій слѣпой представляетъ собою тѣхъ, которые по рожденію принадлежатъ міру, т. е. тьмѣ, но одарены всетаки способностью и волей воспринять свѣтъ и такимъ образомъ стать чадами Божіими; наоборотъ, іудеи олицетворяютъ тѣхъ, которые отрекаются отъ свѣта и остаются во тьмѣ, т. е. въ грѣхѣ. Для полнаго противопоставленія слѣдовало бы,—подобно тому какъ тѣлесно слѣпой и духовно сознающій свою слѣпоту прозрѣваетъ и тѣлесно и духовно,—чтобы и тѣ, которые видятъ тѣлесно и считаютъ себя зрячими духовно, не только были уличены въ духовной слѣпотѣ, но и поражены физической потерей зрѣнія. Однако такое противопоставленіе противорѣчило-бы уже словамъ Іоаннова Іисуса, возвѣщающаго, что онъ пришелъ не судить міръ, а спасти его, и что невѣрующій въ самомъ себѣ имѣетъ уже своего судью. (Іоаннъ 3, 17; 12, 47—48). Отъ Іисуса, какъ божественнаго творческаго Слова, можетъ исходить только положительное, только жизнь, свѣтъ и исцѣленіе; онъ не можетъ совершать карающихъ чудесъ, да и не нуждается въ нихъ; существо, отвергающее его, онъ можетъ только оставить безъ спасенія, и оно само уже обрѣтетъ себя и этимъ будетъ достаточно наказано.

Такимъ образомъ, чудо у Іоанна во всѣхъ своихъ подробностяхъ пропитано духовнымъ смысломъ: оно насквозь символично, но въ то же время и насквозь реально. Было бы величайшей ошибкой думать, будто четвертый евангелистъ не желаетъ сказать, что столь многозначительное въ духовномъ смыслѣ чудо въ дѣйствительности могло произойти какъ-нибудь не реально. Какъ мало одно исключаетъ у него другое и какъ удивительно въ то же время складывается у него подобное міросозерцаніе, мы можемъ видѣть по одной маленькой подробности его разсказа. Приводя названіе купальни, къ которой Іисусъ посылаетъ больного умыться, евангелистъ къ еврейскому слова „Силоа", которое безъ сомнѣнія обозначаетъ источникъ, прибавляетъ поясненіе: „что значитъ посланный" (ст. 7);

источникъ и купальня своимъ названіемъ служили для него какъ бы пророчествомъ о посланничествѣ Іисуса или о посланномъ къ источнику слѣпцѣ,—пророчествомъ, которое всетаки существуетъ одновременно и въ видѣ реальной воды.

---

2. Исцѣленіе хромыхъ.

Какъ на вторую категорію больныхъ, которыхъ исцѣлилъ Іисусъ, въ выше-упомянутомъ отвѣтѣ Іисуса Крестителю указывается на хромыхъ. Хромые же фигурируютъ среди тѣхъ разнаго рода больныхъ, которыхъ приводятъ для исцѣленія къ Іисусу передъ чудомъ насыщенія и народъ удивляется, когда наряду съ прозрѣвшими слѣпыми и т. п. онъ видитъ и „хромыхъ ходящими“ (Матѳ. 15, 30 сл.). Въ большинствѣ случаевъ тутъ идетъ рѣчь о разбитыхъ параличемъ, что Лютеръ переводитъ словомъ „разслабленный“ (Матѳ. 4, 24. 8, 6. 9, 2.); въ дословномъ переводѣ это обозначаетъ такихъ больныхъ, у которыхъ мускулы одной стороны тѣла разслаблены, т. е. парализованы; между тѣмъ по описанію одного больного у Матѳея (9, 2 сл.) мы имѣемъ дѣло съ полнымъ разслабленіемъ, по крайней мѣрѣ съ разслабленіемъ ногъ, въ описаніи же другого (Матѳ. 8, 5 сл.) передъ нами болѣзненное разслабленіе вообще. Необходимость для Іисуса исцѣлять такого рода больныхъ вытекала изъ чувственно понятаго пророчества Исаіи (35, 6): „тогда хромой встрепенется, какъ олень“,—пророчества, которому (ст. 3) предшествуетъ воззваніе: „крѣпитесь. разслабленныя колѣни“; греческій переводчикъ употребляетъ здѣсь то же самое слово, которымъ Лука (5, 18. 24) обозначаетъ разбитаго параличемъ. Что именно указанное пророчество Исаіи является источникомъ нашего разсказа о чудѣ, обнаруживается изъ одного разсказа, который мы находимъ въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, съ еще большей наглядностью, чѣмъ изъ самаго евангельскаго повѣствованія. Какъ извѣстно, первымъ чудомъ, на которомъ, согласно Дѣяніямъ Апостоловъ, апостолы проявляютъ послѣ праздника Пятидесятницы свое высшее призваніе, было совершенное Петромъ исцѣленіе хромого, который просилъ милостыню передъ храмомъ въ Іерусалимѣ. Обращаясь къ хромому, Петръ повелѣваетъ ему встать и ходить, „и взявъ его за правую руку, поднялъ; и вдругъ укрѣпились его ступни и колѣни, и вскочивъ, всталъ, и

началъ ходить, и вошелъ съ ними въ храмъ, ходя и скача и хваля Бога". (Дѣян. Апост. 3, 7 сл.). Ясно, что въ этомъ постояномъ подчеркиваніи рѣзвости исцѣленнаго хромого нельзя не видѣть явнаго сходства съ предсказаніемъ Исаіи о томъ, что „хромой встрепенется, какъ олень", между тѣмъ какъ укрѣпленныя ступни и колѣни напоминаютъ укрѣпленіе разслабленныхъ колѣнъ въ томъ же пророчествѣ.

Съ разсказомъ о слугѣ сотника изъ Капернаума, о которомъ впрочемъ только Матѳей и говоритъ, какъ о разслабленномъ, намъ придется еще дальше имѣть дѣло въ нѣсколько иномъ сопоставленіи. Классическимъ разсказомъ объ исцѣленіи разслабленнаго слѣдуетъ признать разсказъ о человѣкѣ, котораго, въ томъ же Капернаумѣ, приносятъ къ Іисусу на постели, и которому Іисусъ сначала объявляетъ объ отпущеніи грѣховъ, а потомъ, когда книжники находятъ это предосудительнымъ, велитъ встать и унести домой свою постель. (Матѳ. 9, 1—8; Марк. 2, 1—12; Лука 5, 17—26). Намъ не придется здѣсь долго останавливаться на вопросѣ о томъ, возможно ли исцѣленіе подобнаго больного естественнымъ психологическимъ образомъ, благодаря довѣрію, которое больной могъ питать къ Іисусу, какъ къ пророку; вообще говоря, мы этой возможности не оспариваемъ; во всякомъ случаѣ однако эти евангельскіе разсказы подверглись на основаніи представленія о Мессіи, какъ о чудотворцѣ, такой существенной переработкѣ, что въ настоящее время является совершенно невозможнымъ выдѣлить изъ нихъ то фактическое, которое пожалуй было положено въ ихъ основаніе. Свобода творчества, которая допускалась при подобныхъ переработкахъ, проявляется и въ нашемъ случаѣ въ разногласіяхъ при изображеніи деталей у отдѣльныхъ евангелистовъ. Матѳей просто разсказываетъ, что Іисусъ переправился черезъ озеро и прибылъ въ свой городъ Капернаумъ; тутъ принесли ему разслабленнаго на постели, „и видя Іисусъ вѣру ихъ, сказалъ разслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебѣ грѣхи твои". Вѣра больного и принесшихъ его, по Матѳею, проявляется въ тѣхъ усиліяхъ, которыхъ должно было стоить принесеніе больного; Лука находитъ это испытаніе вѣры недостаточнымъ, а такъ какъ онъ и помимо того, чтобы инсценизировать послѣдовавшее затѣмъ вмѣшательство книжниковъ, къ которымъ онъ со своей стороны присоединяетъ и фарисеевъ, считаетъ нужнымъ уже съ самаго начала собрать ихъ вокругъ Іисуса,—то онъ уже заодно собираетъ ихъ въ такомъ количествѣ, что люди, принесшіе больного, не въ состояніи протолкаться къ Іисусу со своими носилками и вынуждены избрать довольно странную до-

рогу черезъ крышу дома и лишь оттуда спустить постель съ больнымъ въ середину комнаты къ Іисусу. Что Іисусъ вообще находился внутри какого-то дома, этого Лука во всякомъ случаѣ не могъ позаимствовать отъ Матѳея; эта подробность нужна была ему однако, чтобы изобразить своеобразное испытаніе вѣры, имъ же самимъ вымышленное. Говоря о дорогѣ черезъ кровлю, Лука имѣлъ несомнѣнно въ виду отверстіе, которое по обычаю восточнаго зодчества пробивалось въ плоской, выложенной кирпичемъ крышѣ дома, и черезъ которое можно было изнутри дома попадать на крышу и наоборотъ; черезъ это то отверствіе и была опущена, по представленію евангелиста, въ помѣщеніе, гдѣ училъ народъ Іисусъ, постель съ больнымъ, повидимому на веревкахъ, такъ какъ стоячей лѣстницы тамъ не было, а передвижная была въ данныхъ условіяхъ непримѣнима. Неизвѣстно, не зналъ ли авторъ второго Евангелія о подобномъ строительствѣ палестинскихъ домовъ, или же онъ хотѣлъ еще ярче освѣтить религіозное рвеніе людей, принесшихъ больного: фактъ тотъ, что, ни словомъ не обмолвившись о существовавшемъ уже въ крышѣ отверстіи, онъ заставляетъ этихъ людей, число которыхъ онъ на основаніи четырехъ угловъ постели опредѣляетъ въ четыре, вновь пробивать такое отверстіе, нисколько не считаясь съ тѣмъ, что онъ такимъ образомъ подвергаетъ собравшихся подъ крышей людей опасности быть убитыми падающими кирпичами. Никто не станетъ оспаривать, что подобная непредусмотрительность совершенно въ духѣ Марка,— стоитъ только вспомнить хотя-бы исторію о безплодной смоковницѣ; и именно поэтому слѣдуетъ и данный разсказъ отнести къ категоріи тѣхъ разсказовъ, которые совершенно исключаютъ всякую мысль о Маркѣ, какъ о древнѣйшемъ евангелистѣ.

Другое чудо исцѣленія, родственное только что разобранному, три первыхъ евангелиста пріурочиваютъ къ субботѣ, и если въ предшествовавшемъ случаѣ камнемъ преткновенія для книжниковъ является то обстоятельство, что Іисусъ приписываетъ себѣ право отпускать грѣхи, то здѣсь Іисусу вмѣняется въ вину нарушеніе святости субботы. Уже одно то обстоятельство, что всѣ синоптики помѣщаютъ исцѣленіе сухой руки непосредственно за разсказомъ о срываніи колосьевъ въ субботу (Матѳ. 12, 9—14; Марк. 3, 1—6. Лука 6, 6—11), доказываетъ, что на этотъ разъ для нихъ не столько важно чудо само по себѣ, сколько то, что оно было совершено въ субботу. Способъ и размѣры празднованія субботы были предметомъ постояннаго спора между Іисусомъ и фарисейскимъ іудействомъ, и этотъ споръ дѣйствительно повторяется въ Евангеліяхъ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ.

Споръ могъ возникнуть по поводу каждой самой обыденной работы, какъ напримѣръ по поводу срыванія колосьевъ учениками Іисуса, что по Моисеевымъ законамъ не признавалось нарушеніемъ чужой собственности и поэтому въ общемъ считалось дозволеннымъ (5 кн. Матѳ. 23, 25); а такъ какъ этого нельзя было назвать работой въ собственномъ смыслѣ слова, особенно въ случаяхъ сильной надобности, то поэтому Іисусъ находилъ срываніе колосьевъ непредосудительнымъ и въ субботу, между тѣмъ какъ педантизмъ болѣе позднихъ толкователей закона относилъ его къ разряду запрещенныхъ въ субботу занятій. Если Іисусъ при подобномъ случаѣ противоставилъ упрекамъ фарисеевъ примѣръ Давида, который, очутившись въ критическомъ положеніи, не поколебался утолить въ храмѣ свой голодъ и голодъ сопровождавшихъ его людей хлѣбами предложенія, которые предназначались исключительно для священниковъ, то въ тѣхъ случаяхъ, когда къ мнимому нарушенію святости субботы Іисуса побуждала не личная потребность, а чужая нужда, которую онъ хотѣлъ облегчить, онъ могъ воспользоваться притчей о домашнемъ животномъ, которому грозитъ неминуемая гибель, и отъ спасенія котораго владѣльца не удерживаетъ и суббота. Ясно, что эти доводы Іисуса нисколько не предполагаютъ въ качествѣ своей необходимой предпосылки какого бы то ни было чуда, но что, наоборотъ, они вполнѣ примѣнимы ко всякому вполнѣ естественному акту благодѣтельной помощи; но съ другой стороны не менѣе ясно и то, что разъ уже передаются разсказы о чудесахъ Іисуса, то и тѣ изъ нихъ, которыя были совершены въ субботу, должны были казаться подходящимъ поводомъ для развитія приведенной мотивировки Іисуса. Это было бы возможно и тогда, если бы чудо совершилось въ силу одного лишь слова Іисуса, потому что одна изъ раввинскихъ школъ того времени запрещала даже утѣшать больныхъ въ субботу.

Впрочемъ, притчу объ овцѣ, которую владѣлецъ вытягиваетъ изъ ямы, мы находимъ исключительно у Матѳея; по Марку и Лукѣ Іисусъ ограничивается по отношенію къ слѣдящимъ за нимъ фарисеямъ вопросомъ: „Должно ли въ субботу добро дѣлать, или зло дѣлать? Душу спасти или погубить?“ Зато Лука вставилъ притчу объ овцѣ съ незначительными примѣненіями въ два другихъ разсказа о чудесахъ Іисуса, что служитъ новымъ доводомъ той мысли, что центръ тяжести въ этихъ разсказахъ лежитъ не въ самомъ чудѣ, а въ соотвѣтственныхъ изреченіяхъ Іисуса о празднованіи субботы. Въ одномъ случаѣ (Лука 14, 1—6) Іисусъ замѣчаетъ во время трапезы въ домѣ

одного изъ фарисейскихъ начальниковъ человѣка, „страдающаго водяною болѣзнью“; не получивъ отъ фарисеевъ никакого отвѣта на вопросъ, „позволительно ли врачевать въ субботу“, Іисусъ исцѣляетъ больного и снова предлагаетъ фарисеямъ вопросъ: „если у кого изъ васъ оселъ или волъ упадетъ въ колодезь, не тотчасъ ли вытащитъ его и въ субботу?“ Въ другой разъ (13, 10—17) Іисусъ въ синагогѣ исцѣляетъ силой слова и и возложеніемъ руки женщину, уже восемнадцать лѣтъ скорченную и „имѣвшую духа немощи“; негодованіе же начальника синагоги Іисусъ отражаетъ вопросомъ: „не отвязываетъ ли каждый изъ васъ вола своего или осла отъ яслей въ субботу и не ведетъ ли поить?“ При этомъ новая варіація образа объясняется взглядомъ на недугъ женщины, какъ на одержимость бѣсомъ, отъ котораго ее освобождаетъ Іисусъ.

Изъ всѣхъ приведенныхъ исцѣленій послѣднее особенно легко могло бы быть объяснено психологическимъ путемъ, какъ результатъ воздѣйствія слова и прикосновенія Іисуса на вѣру больной женщины, если бы оно сохранилось въ строго исторической передачѣ; подобный примѣръ изъ новѣйшаго времени дѣйствительно фундаментально разработанъ докторомъ Паулусомъ.

Въ значительно меньшей степени поддается подобному истолкованію моментальное исцѣленіе человѣка, страдающаго водяной болѣзнью; что же касается разсказа о сухой рукѣ, то онъ имѣетъ въ еврейской легендѣ о пророкахъ слишкомъ очевидный прообразъ для того, чтобы мы могли хотя бы только сомнѣваться въ его происхожденіи. Какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, такъ и здѣсь евангельское повѣствованіе о чудѣ отличается отъ соотвѣтствующаго ветхозавѣтнаго повѣствованія тѣмъ, что въ послѣднемъ недугъ сначала чудеснымъ образомъ ниспосылается въ видѣ наказанія, а затѣмъ уже тѣмъ же чудеснымъ путемъ устраняется; между тѣмъ какъ въ первомъ, согласно самому духу Евангелія, недугъ уже существуетъ и только уничтожается человѣколюбивымъ чудотворцемъ. Такъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (1 Царст. 13, 4 сл.) мы имѣемъ передъ собой божественное чудо наказанія, когда рука язычествующаго Іеровеама, богохульственно протянутая по направленію къ пророку, моментально сохнетъ, т. е. становится неподвижной, такъ что онъ не въ состояніи притянуть ее обратно къ себѣ; и только тогда, когда по просьбѣ царя пророкъ обращается съ молитвой къ Іеговѣ, совершается второе чудо, чудо милости, и рука исцѣляется. Въ евангельскомъ разсказѣ рука больного уже была неподвижной, благодаря болѣзни, причемъ эта неподвижность проявляется не

какъ у наказаннаго за богохульство царя, въ томъ, что онъ не въ состояніи притянуть руку къ себѣ, а наоборотъ въ томъ, что больной не можетъ протянуть руки отъ себя; и Іисусъ возвращаетъ больному эту возможность владѣть рукой. Если же мы сравнимъ соотвѣтствующее мѣсто текста о Іеровеамѣ, (ст. 4): „и глядй, отсохла рука его, которую онъ протянулъ", со словами Евангелія (Матѳ. ст. 10. Матѳ. ст. 1): „и вотъ, тамъ былъ человѣкъ, имѣющій сухую руку", и заключительныя слова разсказа о Іеровеамѣ (ст. 6): „и рука царя стала снова здоровой и была, какъ раньше" со словами (ст. 13): „и стала она здорова, какъ другая",—то трудно будетъ не видѣть тутъ явнаго подражанія. Съ другой стороны разсказъ Тацита о томъ, что Веспасіану въ Александріи былъ поставленъ на пути наряду съ мнимо слѣпымъ и человѣкъ, страдавшій недугомъ руки (по Светону это былъ хромой) для испытанія его чудотворной силы, указываетъ намъ на то, что въ то время ожидалось и исцѣленіе подобныхъ недуговъ отъ человѣка, пользовавшагося „благодатью неба и благоволеніемъ высшихъ существъ".

И при данной категоріи чудесъ мы находимъ, что четвертый евангелистъ концентируетъ въ своемъ изложеніи всѣ моменты, разсѣянные въ изложеніяхъ болѣе раннихъ евангелистовъ, причемъ онъ собранныя отовсюду черты съ одной стороны потенцируетъ, а съ другой одухотворяетъ. Точно также мы тутъ снова убѣждаемся въ томъ, что исходной точкой для четвертаго евангелиста служитъ изложеніе второго. Разсказъ о больномъ у купальни Виѳесда въ Іерусалимѣ (Іоаннъ 5) относится къ хромому, какъ и разсказъ объ исцѣленіи разслабленнаго въ Капернаумѣ: одновременно онъ является однако разсказомъ о врачеваніи въ субботу, точно также, какъ разсказъ о человѣкѣ съ сухой рукой, о страдающемъ водяной болѣзнью и о скорченной женщинѣ. При этомъ разсказъ Іоанна превосходитъ разсказъ, пріуроченный къ Капернауму, отчасти изысканностью мѣста дѣйствія, частью данными о продолжительности недуга, которая вовсе не указана у разслабленнаго изъ Капернаума и которая у скорченной женщины опредѣляется восемнадцатью годами, между тѣмъ какъ у больного по Іоанну она достигаетъ импозантной цифры тридцать восемь; съ другой стороны разсказъ Іоанна превосходитъ всѣ другіе разсказы о совершенныхъ въ субботу исцѣленіяхъ глубиной постановки вопроса, въ чемъ одновременно проявляется одухотвореніе и символизированіе всего повѣствованія о чудѣ

Купальня Виѳесда (о которой кромѣ четвертаго евангелиста не упоминаютъ ни Іосифъ Флавій ни кто—либо изъ раввиновъ)

со своими пятью „крытыми ходами“ и множествомъ слѣпыхъ, хромыхъ и другого рода больныхъ производитъ впечатлѣніе какъ-бы клиники въ которой появляется великій чудотворный врачъ и выбираетъ человѣка, который дольше и упорнѣе другихъ страдаетъ, чтобы самымъ блестящимъ образомъ проявить на немъ свое дарующее жизнь, божественное творческое слово. То обстоятельство, что въ самой купальнѣ уже дѣйствуютъ высшія силы, что отъ времени до времени „Ангелъ Господень сходилъ въ купальню и возмущалъ воду, и кто первый входилъ въ нее по возмущеніи воды, тотъ воздоравливалъ“, но что этого дѣйствія ангела оказывается однако недостаточно для спасенія того, кто больше всѣхъ нуждался въ спасеніи,—это обстоятельство тѣмъ болѣе возвышаетъ Іисуса, который исцѣляетъ именно этого больного; съ другой стороны эта подробность въ связи со всѣмъ описаніемъ чудесной лѣчебницы даетъ намъ основаніе предположить, что тутъ кроется нѣчто символическое. Въ 38 годахъ болѣзни пытались усматривать указаніе на 38-и лѣтъ, которыя израильтяне провели въ пустынѣ, прежде чѣмъ достигли Обѣтованной Земли (5 кн. Моис. 2, 14); и удивительно, почему пять крытыхъ ходовъ купальни не наводятъ никого на мысль о пяти книгахъ Моисея, ибо вѣдь преимущественно ихъ, а не что иное слѣдуетъ подразумѣвать подъ Писаніями, о которыхъ Іисусъ по поводу даннаго чуда замѣчаетъ (5.39 стр. 45), что черезъ нихъ евреи думаютъ „имѣть жизнь вѣчную“, причемъ они, конечно, безъ Іисуса точно такъ же не найдутъ въ Писаніяхъ этой жизни, какъ не нашелъ безъ Іисуса своего исцѣленія и тотъ больной въ ходахъ купальни Виѳесды. По мнѣнью вѣрующихъ комментаторовъ Евангелія это символическое толкованіе разсказа еще мало уясняетъ намъ его историческій смыслъ; ихъ собственное мнѣніе таково, что по божественному предначертанью Іисусъ долженъ былъ встрѣтить здѣсь человѣка, котораго многолѣтнія страданія превратили въ символъ народа Божьяго, или—по современному публицистическому выраженію Генгстенберга—„больного мужа Іуды“. Съ нашей точки зрѣнія историческая цѣнность разсказа уже давно исчезла, и возможность символическаго его истолкованія имѣетъ для насъ только то значеніе, что оно помогаетъ намъ точнѣе уяснить мотивы, руководившіе авторомъ при измышленіи той или другой подробности; но сомнительность такихъ толкованій не можетъ, конечно, ввести насъ въ заблужденіе на счетъ безусловно неисторическаго характера подобныхъ разсказовъ.

По нѣкоторымъ чертамъ, сближающимъ разсказъ съ синоптическими разказами о разслабленномъ въ Капернаумѣ, нетрудно

узнать, что синоптики послужили для Іоанна источникомъ. Такъ и у Іоанна имѣется ссылка на отпущеніе грѣховъ, съ той только разницей, что категорическая формула: „прощаются тебѣ грѣхи твои" превратилась у него въ условную: „не грѣши больше, чтобы не случилось съ тобою чего хуже" (ст. 14). Неоспоримымъ образомъ соотношеніе обоихъ разсказовъ проявляется въ томъ способѣ, какимъ въ нихъ выражено чудотворное велѣніе Іисуса больному. Синоптики повторяютъ велѣніе два раза; первый разъ еще въ проблематической формѣ въ видѣ вопроса фарисеямъ—„что легче сказать: „прощаются тебѣ грѣхи" или сказать „встань" (у Марка—„возьми постель свою") и ходи"; а во второй разъ, какъ дѣйствительное велѣніе больному: „встань, возьми постель твою и иди въ домъ твой". А такъ какъ четвертый евангелистъ не предпослалъ своему разсказу никакого возвѣщенія объ отпущеніи грѣховъ, то предварительнаго вопроса у него нѣтъ, а есть только настоящее велѣніе, которое онъ однако составляетъ изъ обоихъ изреченій, имѣющихся у синоптиковъ. Онъ придерживается первой формулы, но—подобно Марку—заимствуетъ изъ второй приказаніе сложить постель; что онъ при этомъ особенно придерживался Марка, видно еще изъ того, что оба они пользуются для обозначенія постели однимъ и тѣмъ же страннымъ словомъ. Матѳей дважды употребляетъ обыкновенное слово „постель"; Лука пользуется одинъ разъ тѣмъ же словомъ, затѣмъ дважды соотвѣтственнымъ уменьшительнымъ словомъ и, наконецъ, одинъ разъ описательной формой: „то, на чемъ больной лежалъ". Напротивъ того Маркъ, исключительно, т. е. четыре раза, а Іоаннъ пять разъ пользуются выраженіемъ, которое хотя вообще и попадается въ Новомъ Завѣтѣ, однако звучитъ также странно, какъ если бы напримѣръ по-нѣмецки назвать постель „Pritsche"; и такъ какъ это слово у Іоанна больше не употребляется, а у Марка попадается и въ другихъ мѣстахъ, то это и доказываетъ, что Іоаннъ пользовался Маркомъ, а не наоборотъ.

Особенностью четвертаго Евангелія здѣсь, какъ и въ разсказѣ о слѣпорожденномъ, является то, что фактъ совершенія чуда устанавливается формальнымъ допросомъ. Іудеи т. е. іудейскіе начальники, увидавъ, какъ исцѣленный уноситъ свою постель, дѣлаютъ ему замѣчаніе, что въ субботу это не дозволено: онъ отвѣчаетъ, что ему такъ приказалъ тотъ, кто его исцѣлилъ. Его спрашиваютъ: „кто тотъ человѣкъ?"—и онъ объясняетъ, что самъ этого не знаетъ, такъ какъ Іисусъ, совершивъ чудо, исчезъ, скрывшись въ народѣ. Лишь впослѣдствіи Іисусъ снова встрѣчается съ исцѣленнымъ въ храмѣ и тутъ преподаетъ ему

вышеприведенное наставленіе; теперь исцѣленный уже узналъ повидимому его имя, такъ какъ теперь только онъ указываетъ іудеямъ, что исцѣлившій его былъ Іисусъ. Въ разсказѣ о слѣпорожденномъ (который, впрочемъ, по имени зналъ Іисуса, но сверхъ имени ничего о немъ не зналъ), допрашивающіе продолжаютъ выпытывать у него и у его родныхъ о родѣ недуга и способѣ его исцѣленія Іисусомъ; между тѣмъ въ нашемъ случаѣ, узнавъ, что Іисусъ былъ тѣмъ осквернителемъ субботы, они прекращаютъ допросъ, чтобы направить свои нападки противъ Іисуса. Однако изложеніе въ этомъ мѣстѣ недостаточно ясно. „И стали іудеи гнать Іисуса", гласитъ въ этомъ мѣстѣ Евангеліе: „за то, что онъ дѣлалъ такія дѣла въ субботу. Іисусъ же говорилъ имъ и т. д." Отвѣчать можно на обращеніе, на упрекъ, на обвиненіе; наоборотъ преслѣдованіе, если понимать его не въ буквальномъ смыслѣ слова, обозначаетъ длительное дѣйствіе, котораго можно избѣгать, остерегаться, но на которое невозможно „отвѣчать". Послѣ перваго такого отвѣта Іисуса Евангеліе гласитъ дальше: „и еще болѣе искали убить его іудеи," и на это Іисусъ снова „отвѣчаетъ" и притомъ длинной рѣчью, которая могла дать іудеямъ возможность и удобный случай привести въ исполненіе свой замыселъ, если они „искали его убить". Мы видимъ такимъ образомъ, что съ того момента, какъ исцѣленный указываетъ іудеямъ на Іисуса, какъ на осквернителя субботы, сцена для нашего разсказчика кончена; дальше его интересуетъ уже только рѣчь Іисуса, которую онъ желалъ пристегнуть къ этому случаю, и потому такъ неудачно изложилъ ее въ формѣ отвѣта на преслѣдованія.

Эту рѣчь евангелистъ уже съ самого начала имѣлъ въ виду, пріурочивая чудо исцѣленія къ дню субботы. Навязываемая Іисусу бездѣятельность въ субботній день даетъ евангелисту поводъ выставить напоказъ никогда невѣдающую покоя природу божественнаго Логоса. Поэтому, чтобы отразить упреки іудеевъ, онъ прибѣгаетъ не къ практическимъ аргументамъ о волѣ и ослѣ, или о Давидѣ и хлѣбахъ предложенія, какъ это дѣлаютъ синоптики (хотя подобные аргументы небезызвѣстны автору четвертаго Евангелія, какъ показываетъ текстъ его 7, 32), а къ метафизическому аргументу, который состоитъ въ томъ, что подобно Богу, Отцу его, который творитъ и правитъ, не вѣдая субботняго отдыха, и Ему, Сыну, который во всѣхъ своихъ дѣяніяхъ слѣдуетъ примѣру Отца, подобаетъ непрерывное дѣяніе. Ученіе о непрерывномъ творчествѣ Божьемъ было одной изъ основъ іудейско-александрійской философіи; Логосу, какъ проводнику божественной дѣятельности въ мірѣ, приписывалось то

же непрерывное творчество: ни въ какомъ другомъ случаѣ нельзя было ярче выставить напоказъ природу Іисуса, какъ воплощеннаго Логоса, чѣмъ здѣсь, когда его противники, іудеи, стремятся ограничить его неограниченное творчество своимъ національнымъ закономъ о субботѣ. Поэтому справедливо замѣчаніе, что изъ стиха Іоаннова Пролога (1, 4), гласящаго: „Въ немъ (въ Словѣ) была жизнь, и жизнь была свѣтъ человѣковъ"—вторая половина доказана въ исторіи о слѣпорожденномъ, а первая—въ нашемъ разсказѣ. При этомъ нельзя только упускать изъ виду, что по идеѣ евангелиста объ исторіи должны быть понимаемы въ одно и то же время и какъ вполнѣ реальныя происшествія, и какъ вполнѣ символическія.

Второе доказательство того, что вся эта рѣчь есть плодъ свободнаго творчества евангелиста, заключается, кромѣ родства ея основной идеи съ филоновской системой, еще и въ одной исторически невѣрной подробности, которая часто повторяется въ четвертомъ Евангеліи, а именно въ томъ, что, когда Іисусъ называетъ Бога своимъ Отцомъ, то іудеи усматриваютъ въ этомъ, что Іисусъ по существу дѣлаетъ себя равнымъ Богу (ст. 18); настоящіе іудеи не стали бы, конечно, такъ думать, такъ какъ они привыкли и не считали предосудительнымъ называть Мессію и даже обыкновенныхъ царей сыновьями т. е. любимцами и Намѣстниками Бога. Въ третьихъ, наша мысль подтверждается еще и тѣмъ, что цѣлый рядъ оборотовъ этой рѣчи встрѣчаются отчасти въ Прологѣ (сравни ст. 37 съ 1, 18), отчасти въ другихъ мѣстахъ, какъ изреченія евангелиста (сравни ст. 32 съ 19, 35; ст. 44 съ 12, 43) или Крестителя (сравни ст. 20 съ 3, 35), а также въ первомъ Посланіи Іоанна (сравни ст. 24 съ 1 посл. Іоан. 3, 14; ст. 34 и 36 съ 1 посл. Іоан. 5, 9; ст. 38 съ 1 посл. Іоан. 1, 10; ст. 40 съ 1 посл. Іоан. 5, 12; ст. 42 съ 1 посл. Іоан. 2, 15); причемъ это послѣднее обстоятельство убѣдительно только для тѣхъ, которые считаютъ Первое Посланіе Іоанна болѣе раннимъ произведеніемъ, чѣмъ его Евангеліе. Впрочемъ, уже и первыхъ ссылокъ достаточно, чтобы подтвердить наше со всѣхъ сторонъ очевидное мнѣніе о рѣчи Іисуса въ четвертомъ Евангеліи.

---

3. Исцѣленіе прокаженныхъ, глухихъ и нѣмыхъ.

Вслѣдъ за разслабленными въ цитированной нами рѣчи Іисуса (Матѳ. 11, 5) идутъ прокаженные; тотъ-же порядокъ соблюдается и въ другой рѣчи Іисуса (Матѳ. 10, 8), когда онъ,

отпуская своихъ учениковъ, даруетъ имъ силу въ числѣ другихъ больныхъ исцѣлять и прокаженныхъ. Іисусъ не могъ заимствовать прокаженныхъ изъ пророчества Исаіи, подобно слѣпымъ и разслабленнымъ: у пророка прокаженные не упомянуты, такъ-какъ они совершенно не подходятъ къ той картинѣ возрождающей, заставляющей забыть всѣ недуги радости народа по поводу окончанія изгнанія, которую пророкъ хотѣлъ нарисовать. Но мы уже видѣли, что программа мессіанскихъ чудесъ, изложенная въ этомъ пророчествѣ, пополнялась примѣрами изъ ветхозавѣтныхъ преданій о пророкахъ. Въ пророческихъ-же легендахъ проказа играетъ такую-же крупную роль, какую она, въ качествѣ одной изъ господствовавшихъ въ Іудеѣ болѣзней, играетъ и въ моисеевомъ законѣ (3 Моис. 13, 14). Эта злая, упорная, страшная болѣзнь, требовавшая къ тому-же, благодаря своей прилипчивости, полной изоляціи больныхъ, какъ нельзя лучше подходила для Божьей кары или испытанія (вспомнимъ преданіе объ Іовѣ), а излѣченіе ея—для проявленія Божьей благодати. Среди тѣхъ чудесныхъ исцѣленій, которыми Іегова одарилъ Моисея, чтобы заставить народъ увѣровать въ него, наведеніе и исцѣленіе проказы занимаетъ поэтому одно изъ первыхъ мѣстъ (2 Моис. 4, 6). Іегова велитъ Моисею сунуть руку за пазуху, и, вынувъ ее, Моисей видитъ, что рука побѣлѣла отъ проказы; когда онъ вторично продѣлалъ то же самое, рука его обратно стала здорова. Но если это болѣе похоже на шутку Бога-чудотворца, то въ другомъ случаѣ мы имѣемъ уже вполнѣ серьезный случай наведенія проказы и очищенія отъ нея. Когда Миріамъ, сестра Моисея, осмѣлилась возроптать противъ своего брата, гнѣвъ Іеговы возгорѣлся противъ нея и она была поражена проказой, какъ снѣгомъ; только благодаря заступничеству Аарона передъ Моисеемъ и обращенію послѣдняго къ Іеговѣ она очистилась и была обратно воспринята послѣ семидневнаго одиночества (4 Моис. 12, 1—15). Особенно знаменитъ упоминаемый даже Іисусомъ въ одномъ мѣстѣ третьяго Евангелія (Лука 4, 27) случай исцѣленія прокаженнаго пророкомъ Елисѣемъ, изъ исторіи котораго нѣкоторыя черты вообще перешли въ исторію Іисуса (2 Цар., 5, 1). Сирійскій полководецъ Нееманъ, страдавшій проказой, проситъ пророка объ исцѣленіи; но когда пророкъ приказываетъ ему семь разъ искупаться въ Іорданѣ, полководецъ съ разочарованіемъ думаетъ, что его посылаютъ на обыкновенное леченіе купаніями, тогда-какъ онъ скорѣе ожидалъ, что пророкъ подойдетъ къ нему, призывая имя Бога своего Іеговы, прикоснется рукой къ пораженному мѣсту и такимъ образомъ исцѣлитъ его отъ проказы. Тѣмъ не менѣе

онъ даетъ себя убѣдить послѣдовать предписанію пророка, и послѣ семикратнаго омовенія въ Іорданѣ видитъ себя вполнѣ исцѣленнымъ; пророкъ-же немедленно находитъ нужнымъ перевести проказу на своего корыстолюбиваго слугу Гехази.

И въ этомъ случаѣ мессіанская надежда, поскольку она по крайней мѣрѣ выразилась въ христіанствѣ, устранила карающую сторону ветхозавѣтнаго чуда; но цѣлебная и благодатная стороны его должны были быть сохранены за Мессіей. И вотъ, уже среди первыхъ больныхъ, обращающихся къ Іисусу съ просьбой объ исцѣленіи, мы во всѣхъ синоптическихъ Евангеліяхъ (Матѳ. 8, 1—4; Маркъ 1, 40—45; Лука 5, 12—16) встрѣчаемъ прокаженнаго, который падаетъ ницъ передъ Іисусомъ и высказываетъ свое убѣжденіе, что Іисусъ можетъ его очистить, если только захочетъ. Іисусъ, прикасаясь къ больному, изъявляетъ этимъ свою волю, и мгновенно больной очищается настолько, что Іисусъ тутъ-же приказываетъ ему явиться на осмотръ къ священнику и немедленно принести очистительную жертву. Дѣлать по поводу этого разсказа догадку, будто больной этотъ былъ уже почти здоровъ, самъ этого не зная, будто проказа была у него уже въ періодѣ полнаго увяданія, а Іисусъ только сообщилъ ему это, т. е. не исцѣлилъ его, а только объявилъ, что онъ чистъ,—дѣлать такое раціоналистическое допущеніе значитъ не только становиться въ рѣзкое противорѣчіе съ евангельскимъ разсказомъ, но и дѣлать до смѣшного лишнюю догадку. Мы имѣемъ здѣсь передъ собою пророческо-мессіанскій мивъ самаго чистаго типа, который нуждается не въ натуралистическомъ объясненіи, а въ томъ генетическомъ, которое мы ему и даемъ.

Второй случай исцѣленія проказы встрѣчается еще у Луки: здѣсь мы имѣемъ заразъ десять прокаженныхъ, исцѣляемыхъ чудотворной силой Іисуса (Лука 17, 11—19). Когда онъ по пути въ Іерусалимъ проходилъ черезъ границу между Галилеей и Самаріей, ему встрѣтились передъ однимъ селеніемъ десять прокаженныхъ, которые, оставаясь на законномъ отъ него разстояніи, громкимъ голосомъ взывали къ нему, чтобы онъ сжалился надъ ними. Іисусъ, не прикасаясь къ нимъ, какъ въ предыдущемъ случаѣ, и даже не подзывая ихъ къ себѣ, приказываетъ имъ пойти и показаться священникамъ: „и когда они шли, очистились“. Какъ повѣствованіе о чудѣ, разсказъ на этомъ собственно долженъ бы кончиться, и мы могли-бы просто смотрѣть на него, какъ на варіантъ предыдущаго разсказа, и только значительное увеличеніе числа больныхъ, отъ одного до десяти, могло-бы нѣкоторымъ образомъ возбуждать наше удивленіе. Но

разсказъ Луки на этомъ еще не заканчивается. Когда всѣ десять человѣкъ очистились, девять изъ нихъ пошли дальше своей дорогой, а одинъ вернулся, чтобы упавъ ницъ поблагодарить своего благодѣтеля; и этотъ одинъ былъ самарянинъ. Въ его присутствіи Іисусъ неблагосклонно высказывается о тѣхъ девяти іудеяхъ, которые исполненіе долга благодарности Богу предоставили не-іудею; самарянина-же онъ отпускаетъ со словами: „вѣра твоя спасла тебя".

Въ этихъ заключительныхъ словахъ не трудно узнать подражаніе тому заключенію разсказа объ Елисѣѣ и Нееманѣ, которое въ предыдущемъ разсказѣ о прокаженномъ было оставлено безъ вниманія. Нееманъ, исцѣлившись, тоже вернулся, чтобы поблагодарить пророка и признать Бога Израиля единымъ истиннымъ Богомъ, причемъ и Нееманъ былъ иноплеменникомъ, подобно нашему самарянину. Какъ единственнаго въ своемъ родѣ среди многихъ характеризуетъ Неемана и Іисусъ у Луки (4, 27), говоря, что „много было прокаженныхъ въ Израилѣ при пророкѣ Елисеѣ, и ни одинъ изъ нихъ не очистился, кромѣ Неемана Сиріянина. Точно также и въ нашемъ случаѣ исцѣлилось десять человѣкъ, но ни одинъ изъ нихъ не обнаружилъ, подобно Нееману, своей благодарностью, что онъ достоинъ этой милости, кромѣ самарянина. Елисѣй, отвергнувъ дары Неемана, отпускаетъ его со словами: „иди съ миромъ". Вмѣсто этого Іисусъ, отпуская самарянина, произноситъ тоже нерѣдко встрѣчающуюся въ разсказахъ о чудесахъ формулу: „иди, вѣра твоя спасла тебя". Нетрудно однако видѣть, что эти слова, вполнѣ умѣстныя при исцѣленіи страдающей кровотеченіемъ женщины (Лука 8, 48) или слѣпого подъ Іерихономъ (Лука 18, 42), въ данномъ случаѣ совершенно не къ мѣсту: въ самомъ дѣлѣ, если самарянинъ былъ исцѣленъ во имя своей вѣры, обнаруженной имъ въ возвращеніи къ Іисусу, то во имя чего были исцѣлены остальные, не давшіе такого доказательства своей вѣры? Значитъ, эти заключительныя слова перенесены сюда евангелистомъ изъ другого разсказа о чудѣ; но и безъ нихъ благодаря вопросу Іисуса: „не десять-ли очистились, гдѣ-же девять? какъ они не возвратились воздать славу Богу, кромѣ сего иноплеменника?" — разсказъ пріобрѣтаетъ столь-же поучительный смыслъ, какъ и парабола о милосердномъ самарянинѣ (Лука 10, 36) въ вопросѣ: „кто же изъ этихъ троихъ былъ ближній попавшемуся разбойникамъ"; и въ томъ случаѣ ближнимъ оказывается иноплеменникъ.

Съ послѣдней притчей, встрѣчающейся у одного только Луки, нашъ разсказъ о чудѣ, тоже только у него одного и разсказан-

ный, вообще имѣетъ бросающееся въ глаза сходство. Оба относятся къ его разсказамъ о самарянахъ, оба тѣсно связаны съ тенденціей всего его Евангелія. Здѣсь единственный благодарный среди десяти, и тамъ—единственный милосердный изъ троихъ—оба самаряне; и въ обоихъ случаяхъ остальные—все настоящіе и праведные евреи—оказываются неблагодарными и немилосердными. Цифры десять и три—суть круглыя цифры, свойственныя притчамъ, и первая изъ нихъ встрѣчается, напримѣръ, въ притчѣ о десяти дѣвахъ (Матѳ. 25, 1). Мы не желаемъ однако сказать, чтобы нашъ разсказъ былъ, подобно разсказу о милосердномъ самарянинѣ, первоначально разсказанъ Іисусомъ въ видѣ притчи, и лишь впослѣдствіи пріобрѣлъ характеръ историческій. Если разсказываютъ съ поучительной цѣлью что-нибудь о неопредѣленномъ субъектѣ, напримѣръ о царѣ, о сѣятелѣ, о путникѣ или даже о какомъ-нибудь лицѣ съ опредѣленнымъ именемъ, напримѣръ о Лазарѣ,—то въ такого рода разсказѣ не трудно узнать притчу; но если кто-нибудь говоритъ о самомъ себѣ, то всякій подумаетъ, что съ нимъ дѣйствительно это произошло, или-же, если это невозможно, что онъ неудачно выдумалъ, или обманулъ людей. И то и другое мы не имѣемъ никакого права думать объ Іисусѣ, и поэтому въ интересующемъ насъ разсказѣ мы можемъ видѣть только произведеніе позднѣйшаго писателя, который придалъ старинной пророческо-мессіанской темѣ этотъ характеръ благоволенія къ язычникамъ, потому-ли что онъ имѣлъ при этомъ въ виду притчу о милосердномъ самарянинѣ, или-же потому, что онъ самъ былъ авторомъ этой притчи.

Относительно этой группы разсказовъ о чудесахъ четвертое Евангеліе ничего намъ не даетъ; въ немъ совершенно нѣтъ рѣчи о прокаженныхъ. Причина этого заключается, конечно, въ томъ, что въ чистоплотной греческой средѣ Малой Азіи, въ которой вращался авторъ этого Евангелія, подобные недуги не играли такой роли, какъ среди іудеевъ въ Палестинѣ; поэтому они не вошли, подобно слѣпотѣ и разслабленности, въ его символику, состоящую изъ противопоставленій свѣта и тьмы, жизни и смерти.

Послѣднее замѣчаніе относится и къ глухимъ, которые въ отвѣтѣ Іисуса посланнымъ отъ Крестителя занимаютъ слѣдующее за прокаженными мѣсто. Въ томъ текстѣ Исаіи, изъ котораго они заимствованы, рядомъ съ ними упоминаются еще и нѣмые,—въ греческомъ-же текстѣ Евангелія глухіе и нѣмые обозначаются однимъ и тѣмъ-же словомъ; поэтому-то Матѳей и Лука, которые въ той рѣчи Іисуса не упоминаютъ о нѣмыхъ, а

говорятъ лишь о глухихъ, которымъ Іисусъ возвращаетъ слухъ, обратно въ своихъ разсказахъ о чудесахъ говорятъ лишь о нѣмыхъ, которымъ Іисусъ вернулъ даръ рѣчи, но не упоминаютъ о глухихъ, которымъ возвращенъ слухъ. Между тѣмъ Маркъ дважды—одинъ разъ въ исторіи исцѣленія, встрѣчающейся только у него, и другой разъ въ исторіи, гдѣ Лука и Матѳей говорятъ лишь о бѣсноватости,—соединяетъ глухому и нѣмому вмѣстѣ.

Изъ этихъ разсказовъ первые два у Матѳея представляются во всякомъ случаѣ повтореніемъ одного и того-же. Въ первый разъ (Матѳ. 9, 32—34) къ Іисусу приводятъ бѣсноватаго нѣмого, который по изгнаніи бѣса начинаетъ говорить; народъ удивляется этому, какъ событію, невиданному еще во Израилѣ, фарисеи-же гововятъ, что Іисусъ изгоняетъ духовъ силою князя бѣсовскаго. Во второй разъ (Матѳ. 12, 22—24 ;Лука 14) къ Іисусу приводятъ бѣсноватаго, слѣпого и нѣмого; Іисусъ исцѣляетъ его и онъ получаетъ даръ зрѣнія и рѣчи; народъ догадывается, что чудотворецъ есть Сынъ Давидовъ, фарисеи-же говорятъ, что онъ изгоняетъ бѣсовъ силой Вельзевула, князя бѣсовскаго. Отсюда вполнѣ очевидно, что авторъ перваго Евангелія нашелъ этотъ разсказъ въ одномъ изъ своихъ источниковъ, какъ исторію объ исцѣленіи бѣсноватаго нѣмого, а въ другомъ—какъ исцѣленіе бѣсноватаго глухонѣмого (потому что такая исторія вообще передается въ различныхъ формахъ и видоизмѣненіяхъ), и, предполагая, что это два различныхъ случая, включилъ оба разсказа въ свое Евангеліе, помѣстивъ одинъ поближе, другой—подальше. Между тѣмъ Лука, хотя и не раскрылъ истиннаго родства между ними, все-таки счелъ введеніе въ свое Евангеліе двухъ, столь похожихъ другъ на друга, разсказовъ лишнимъ.

Что нѣмыхъ считали въ то же время и бѣсноватыми, это вполнѣ естественно съ точки зрѣнія вѣры въ бѣсовъ, если принять во вниманіе непріятныя гримасы, наблюдаемыя у этого рода больныхъ; менѣе понятно такое представленіе о слѣпыхъ; но когда мы видимъ, что бѣсы производятъ даже душевныя болѣзни, какова болѣзнь „скрученной“ женщины, то мы не должны слишкомъ удивляться, если бѣсноватость принимается также и за причину слѣпоты. Другое дѣло, когда больной, котораго Матѳей называетъ лунатикомъ и въ то же время, вмѣстѣ съ Лукой, описываетъ, какъ бѣсноватаго,—у одного только Марка является въ то же время и глухонѣмымъ (Марк. 9, 17, 35). А такъ-какъ именно въ этомъ случаѣ силы учениковъ оказывается недостаточно для исцѣленія и Іисусъ долженъ лично вмѣшаться въ дѣло, то нетрудно видѣть, что, пріумножая недуги, Маркъ—имѣя быть можетъ въ виду бѣсноватаго нѣмого у Матѳея—же-

лалъ изобразить данный случай, какъ одинъ изъ наиболѣе трудныхъ.

Если Маркъ уже въ этомъ случаѣ допустилъ нѣкоторыя вольности какъ въ изображеніи недуговъ исцѣляемаго, такъ и въ сценѣ между отцомъ его и Іисусомъ, то исторія косноязычнаго глухого (Маркъ 7, 32—37) вмѣстѣ съ уже разсмотрѣннымъ выше исцѣленіемъ слѣпого у Виѳесды являются классическими примѣрами чудесныхъ разсказовъ во вкусѣ второго евангелиста. Къ таинственному отведенію больного въ сторону и напрасному заключительному воспрещенію разсказывать о происшедшемъ, здѣсь присоединяется еще одна подробность, а именно арамейское слово, при помощи котораго Іисусъ раскрываетъ уши глухого для слуха; при этомъ авторъ, переводя это слово для читателей, приводитъ его и на подлинномъ языкѣ, совсѣмъ какъ бы какое нибудь волшебное слово. Изложенія постепеннаго хода исцѣленія, какъ въ томъ разсказѣ о слѣпомъ, здѣсь нѣтъ; зато здѣсь подробнѣе описаны манипуляціи Іисуса, тѣмъ болѣе, что теперь дѣло идетъ объ устраненіи двойного недуга: плюновеніемъ, которое въ томъ случаѣ прямо направлено больному на глаза, Іисусъ въ данномъ случаѣ прикасается къ его языку, а въ уши вкладываетъ ему пальцы; далѣе, здѣсь мы имѣемъ еще вздохъ и обращеніе взора къ небу,—эффектъ, который мы снова встрѣтимъ уже въ четвертомъ Евангеліи въ исторіи о воскрешеніи Лазаря. И когда народъ, пришедшій въ необыкновенное удивленіе, восклицаетъ въ концѣ: „Все хорошо дѣлаетъ: и глухихъ дѣлаетъ слышащими, и нѣмыхъ говорящими“,—то это обозначаетъ только одно: Іисусъ совершилъ именно то, чего, согласно пророчеству Исаіи, ожидали отъ Мессіи, что онъ, уже по другимъ болѣе вѣскимъ основаніямъ признанный Мессіей, долженъ былъ совершить, независимо отъ того, произошло-ли это въ дѣйствительности или нѣтъ.

---

4. Исцѣленіе бѣсноватыхъ.

Придерживаясь порядка той рѣчи Іисуса, которую мы положили въ основу разсмотрѣнія его чудесныхъ дѣяній, мы должны были-бы теперь перейти къ разсказамъ о вескрешеніи мертвыхъ. Но у насъ остаются еще разнаго рода чудеса, которыя въ той рѣчи не упомянуты, но должны быть нами разсмотрѣны.

Среди этихъ чудесъ первое мѣсто занимаютъ исцѣленія бѣсноватыхъ. Въ рѣчи Іисуса о нихъ не упоминается; онъ перечисляетъ

тамъ только тѣ изъ чудесъ, которыхъ, отчасти на основаніи прорицаній пророка, отчасти по примѣру ветхозавѣтныхъ пророковъ ожидали отъ грядущаго Мессіи; между тѣмъ во времена пророковъ, даже позднѣйшаго періода, о бѣсноватыхъ еще не было рѣчи. Нѣтъ нужды доказывать, что среди всѣхъ исцѣленій, о которыхъ повѣствуетъ намъ Евангеліе, именно исцѣленіе такихъ недуговъ, причину которыхъ усматривали въ одержимости бѣсами, имѣетъ за себя наиболѣе какъ естественной возможности, такъ и исторической правдоподобности: если Іисусъ вообще исцѣлялъ больныхъ, то среди нихъ навѣрно были такъ называемые въ то время бѣсноватые.

Изъ этого однако не слѣдуетъ, чтобы разсказы объ этихъ исцѣленіяхъ, въ томъ видѣ, какъ они сохранились въ Евангеліяхъ, были исторически точными описаніями; напротивъ того, мы не можемъ вообразить, чтобы хоть одно изъ этихъ исцѣленій могло въ дѣйствительности произойти именно такъ, какъ это описано въ Евангеліи, и было-бы даже весьма странно, если-бы то возбужденіе фантазіи, которое вызывается представленіемъ о личномъ присутствіи злыхъ духовъ и о столкновеніи ихъ съ Мессіей, не отразилось въ разсказахъ въ видѣ разнообразнаго орнаментированія, разукрашиванія ихъ. Если оставить въ сторонѣ общія указанія евангелистовъ на то, что Іисусъ или его ученики исцѣляли бѣсноватыхъ (Матѳ. 4, 24; 8, 16; Маркъ 1, 34, 39; 3, 11; Лука 4, 41; 6, 18; Матѳ. 10, 1, 8; Маркъ 3, 15; 6, 7, 13; Лука 9, 1; 10, 17, 20), а также тѣ разсказы, гдѣ бѣсноватость проявляется лишь на заднемъ планѣ, какъ причина другихъ недуговъ (таковы нѣмые и слѣпые—косноязычные въ выше разсмотрѣнныхъ разсказахъ), или гдѣ самъ больной остается въ тѣни, такъ какъ рѣчь идетъ объ исцѣленіи на разстояніи (такова бѣсноватая дочь Хананейской женщины),—то въ синоптическихъ Евангеліяхъ мы имѣемъ только три случая исцѣленія бѣсноватыхъ, въ томъ числѣ одинъ простой, а остальные два описаны, какъ сложные и трудные случаи.

Уже въ общихъ указаніяхъ по этому предмету у Луки и Марка особый натискъ кладется на то обстоятельство, что бѣсы, сидящіе въ одержимомъ, признаютъ въ Іисусѣ Мессію. Нечистые духи—сообщаетъ Маркъ (3, 11; ср. Лука 4, 41)—когда видѣли Іисуса, падали передъ нимъ и кричали: „Ты—Сынъ Божій“—причемъ Іисусъ, если онъ вообще давалъ имъ говорить (ср. Маркъ 1, 34) то подъ страхомъ суровой кары воспрещалъ имъ „чтобы не дѣлали Его извѣстнымъ“. Бѣсы, конечно, должны были знать Мессію, который нѣкогда предастъ на гибели вмѣстѣ съ ихъ княземъ бѣсовскимъ (Матѳ. 8, 29; 25, 41; Маркъ 1, 24; Лука

4, 34; Откров. св. Іоанна, 20, 1—10), и благодаря своей прозорливой духовной природѣ они не могутъ принять за Мессію того, кто въ дѣйствительности не есть Мессія; и если они, бѣсы, въ Іисусѣ признавали Сына Божьяго, то, съ точки зрѣнія іудейскихъ народныхъ представленій, это было сильнымъ доводомъ въ пользу подлинности Мессіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ это позволяетъ подчеркнуть въ разсказахъ тотъ рѣзкій контрастъ, что среди своихъ единомышленниковъ Іисусъ тщетно стремился укоренить вѣру въ себя, какъ въ Мессію, между тѣмъ какъ болѣе прозорливыхъ бѣсовъ ему, наоборотъ, приходилось предостерегать, чтобы они не дѣлали его извѣстнымъ болѣе, чѣмъ это позволяла ему скромность. Но такъ-какъ мы видимъ въ бѣсноватыхъ попросту больныхъ людей, то мы не можемъ приписать имъ такого проникновенія въ самую сокровенную природу Іисуса, т. е. не можемъ принять, какъ это изображаютъ евангелисты, чтобы коль скоро такого рода человѣкъ впервые увидалъ Іисуса, онъ немедленно, ничего еще объ Іисусѣ не зная, признавалъ въ немъ Мессію. Поэтому въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ такое признаніе встрѣчается, мы должны предположить, что ему предшествовала нѣчто такое, что могло естественнымъ образомъ внушить больному подобное убѣжденіе.

Примѣръ такого поясняющаго обстоятельства даетъ намъ самый евангельскій текстъ въ разсказѣ о бѣсноватомъ въ Капернаумской синагогѣ (Маркъ 1, 21—28; Лука 4, 31—37). Здѣсь Іисусъ предварительно произноситъ поученіе, которое производитъ на присутствующихъ потрясающее впечатлѣніе. Это впечатлѣніе могло привести одного изъ слушателей, страдавшаго припадками одержимости, въ состояніе такого возбужденія, что онъ впалъ въ пароксизмъ болѣзни, во время котораго онъ—въ роли бѣса—сталъ умолять грознаго Божьяго мужа оставить его въ покоѣ. Конечно, евангелисты не ставятъ этихъ двухъ обстоятельствъ въ причинную другъ отъ друга зависимость; они заставляютъ бѣса почерпнуть свое признаніе исключительно изъ нѣдръ своего собственнаго духа, такъ, что онъ разгадалъ бы истинную природу Іисуса даже и въ томъ случаѣ, если бы Іисусъ ничего не говорилъ. Далѣе, они заставляютъ бѣса провозгласить Іисуса не только пророкомъ, но и Божьимъ святымъ, т. е. Мессіей,—что кажется совершенно невѣроятнымъ на первыхъ порахъ дѣятельности Іисуса, потому что, по заслуживающему полнаго довѣрія преданію, воззрѣніе на Іисуса какъ на Мессію лишь значительно позднѣе стало достояніемъ даже ближайшаго къ Іисусу круга людей; и нашъ разсказъ, такимъ образомъ, либо преувеличиваетъ то достоинство, которое призналъ за Іису-

сомъ бѣсноватый, либо пріуроченъ къ слишкомъ ранному времени. Но именно на основаніи того впечатлѣнія, которое произвелъ Іисусъ на слушателей своей рѣчью, своой личностью и всѣмъ тѣмъ, что о немъ передавали въ окрестности,—можно натуралистически объяснить и полученный результатъ, какъ его описываютъ евангелисты. Въ самомъ дѣлѣ, если этотъ человѣкъ призналъ въ Іисусѣ хотя-бы только пророка, то, согласно представленію іудеевъ, онъ долженъ былъ приписывать ему и высшую, божественнаго происхожденія силу бороться противъ зла, т. е. противъ царства бѣсовъ; и когда Іисусъ, раздѣляя это вѣрованіе, или только пользуясь имъ, приказалъ бѣсу выйти, то это могло повести къ тому, чтобы, какъ повѣствуютъ евангелисты, при сильныхъ сотрясеніяхъ организма наступилъ кризисъ, положившій конецъ болѣзненному состоянію больного; навсегда-ли?—этого мы конечно не знаемъ ни здѣсь, ни вообще въ этого рода евангельскихъ разсказахъ, но и окончательное исцѣленіе подобнаго недуга путемъ психологическаго воздѣйствія не можетъ считаться неслыханнымъ чудомъ,

Этотъ разсказъ находится въ родствѣ съ другимъ, встрѣчающимся у всѣхъ синоптиковъ разсказомъ объ одномъ или нѣсколькихъ бѣсноватыхъ садаренянахъ (Матѳ. 8, 28—34; Маркъ 5, 1—20; Лука—8, 26—39).

Этотъ послѣдній представляетъ собою перлъ среди всѣхъ евангельскихъ разсказовъ объ одержимыхъ, и богато изукрашенъ всякого рода возможными и невозможными подробностями, изъ которыхъ именно невозможныя, какъ извѣстно, производятъ наибольшее впечатлѣніе въ извѣстныхъ кругахъ людей. Съ точки зрѣнія этихъ подробностей различные евангельскіе варіанты не мало отличаются другъ отъ друга: нѣкоторые штрихи, имѣющіеся у Марка и Луки, не встрѣчаются въ текстѣ Матѳея, и обратно тексъ Матѳея превышаетъ остальные варіанты въ томъ отношеніи, что Матѳей разсказываетъ о двухъ бѣсноватыхъ, тогда какъ остальные два евангелиста говорятъ лишь объ одномъ. Эти различія толковали въ ущербъ Матѳею, усматривая въ его разсказѣ только туманное преданіе, въ которомъ много бѣсовъ, сидѣвшихъ въ одномъ одержимомъ, превратились въ множественность самихъ одержимыхъ; однако, съ такимъ же правомъ можно утверждать и обратное, а именно, что для вящей рельефности факта пребыванія многихъ бѣсовъ въ одномъ одержимомъ позднѣйшіе разсказы стали говорить только объ одномъ бѣсноватомъ. Что касается остальныхъ подробностей, то въ нихъ разсказъ Матѳея во всякомъ случаѣ представляется болѣе простымъ, чѣмъ разсказъ Луки и Марка. Уже

описывая состояніе обоихъ больныхъ, Матѳей своими краткими словами, что они были „весьма свирѣпые, такъ что никто не смѣлъ проходить тѣмъ путемъ“, даетъ то-же самое, что тѣ два евангелиста своими до чрезмѣрности—особенно у Марка—подробными описаніями. Обращеніе бѣсноватаго къ Іисусу во всѣхъ трехъ варіантахъ идентично по существу, какъ и въ предыдущемъ разсказѣ: оно состоитъ изъ вопроса: „что Тебѣ до насъ?“ и изъ просьбы „не мучить ихъ прежде времени“. Но гораздо естественнѣе. чтобы это обращеніе было произнесено бѣсноватымъ тогда, когда Іисусъ къ нему приблизился, одержимый—какъ что въ отличіе отъ Матѳея описываетъ, главнымъ образомъ, Маркъ—издали сталъ бѣжать къ страшнему для него Іисусу. Словно самъ не считая это вполнѣ вѣроятнымъ, разсказчикъ старается мотивировать это тѣмъ, что Іисусъ предварительно приказалъ бѣсу выйти,—хотя установить, когда именно Іисусъ произнесъ это приказаніе, невозможно, потому что бѣсноватый раньше не находился вблизи. Конечно, описаніе Матѳея болѣе естественно лишь съ точки зрѣнія чуда; въ самомъ дѣлѣ, для того чтобы на томъ берегу моря, гдѣ это происшествіе разыгрывается и гдѣ Іисусъ былъ еще мало извѣстенъ, больной человѣкъ могъ съ перваго взгляда признать въ Іисусѣ Мессію, это еще менѣе вѣроятно, чѣмъ если-бы дѣло было на галлилейской сторонѣ. Сколько бѣсовъ сидѣло въ каждомъ одержимомъ, да и вообще было-ли въ каждомъ по нѣсколько бѣсовъ,—объ этомъ въ первомъ Евангеліи не сказано; вопросъ Іисуса о имени бѣса и отвѣтъ гласящій, что имя его „легіонъ“ потому что бѣсовъ много, все это прибавленія второго и третьяго Евангелій. И не трудно догадаться что такой отвѣтъ выведенъ изъ дальнѣйшаго штриха, встрѣчающагося у всѣхъ трехъ евангелистовъ, а именно изъ просьбы бѣсовъ дать имъ вселиться въ свиней: это могло очевидно, повести къ предположенію, что свиней и бѣсовъ было поровну, и потому слову „стадо“ въ одномъ случаѣ было противопоставлено слово „легіонъ“ въ другомъ.

Эпизодъ со свиньями относится къ числу тѣхъ, которые даже у глубоко вѣрующихъ изслѣдователей вызываютъ сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, даже считая мыслимымъ вселеніе злыхъ духовъ въ человѣческую душу, не легко представить себѣ такоеже отношеніе бѣсовъ и къ душамъ животныхъ; но даже допустивъ и это представленіе, нельзя не остановиться въ изумленіи передъ противорѣчіемъ, которое заключается въ поведеніи злыхъ духовъ, какъ его описываютъ евангелисты. Сначала бѣсы, чтобы не быть прогнанными въ преисподнюю или съ лица земли, испрашиваютъ себѣ разрѣшенія вселиться въ свиней. а немед-

ленно послѣ того, какъ ихъ просьба удовлетворена, они-же побуждаютъ животныхъ бросаться въ море и такимъ образомъ сами разрушаютъ испрошенныя себѣ квартиры. Настоящіе дьяволы не поступили-бы такъ глупо, а вполнѣ естественно, что преданіе или фантазія автора могли впасть въ подобное противорѣчіе, вводя въ описаніе тѣ или другіе штрихи ради различныхъ цѣлей и по разнымъ соображеніямъ. Такъ какъ въ данномъ случаѣ нужно было дать не обыкновенную, а во всѣхъ отношеніяхъ выдающуюся исторію изгнанія бѣсовъ, то ясно, что бѣсы не могли ограничиться тѣмъ, что вышли изъ человѣка; для доказательства, что они дѣйствительно вышли, нужно было, чтобы они вселились въ другой предметъ; а такимъ предметомъ, наиболѣе подходящимъ для нечистыхъ духовъ было нечистое животное—свинья, и если свиней было цѣлое стадо, то отсюда можно заключить, что и бѣсовъ было много, и такимъ образомъ еще болѣе усилить весь разсказъ. Вселеніе въ свиней можно было мотивировать просьбой бѣсовъ, такъ-какъ современное представленіе о бѣсахъ гласило, что они предпочитаютъ въ качествѣ поразитовъ пребывать въ любомъ, хотя-бы и звѣриномъ образѣ, чѣмъ безтѣлесно существовать въ пространствѣ или даже въ пустотѣ. Но разъ бѣсы дѣйствительно вселились въ свиней, то въ чемъ это могло обнаружиться? Говорить изъ свиней, какъ изъ человѣка, они, конечно, не могли; паденіе на землю и прыжки не могли служить достаточными доводами, въ виду тѣхъ странныхъ тѣлодвиженій, которыя эти животныя вообще нерѣдко совершаютъ; значитъ оставалось только то, чего животные сами по себѣ не сдѣлали-бы, а именно, чтобы они сами кинулись на смерть, т. е. чтобы бѣсы причинили имъ смерть,—подробность, которая сама по себѣ, независимо отъ даннаго исключительнаго случая и предшествовавшей вселенію просьбы бѣсовъ, вполнѣ согласуется съ разрушительной природой этихъ существъ. Вообще въ то время были въ ходу разсказы о подобныхъ изгнаніяхъ бѣсовъ. Іосифъ Флавій разсказываетъ объ одномъ еврейскомъ заклинателѣ, который при помощи волшебнаго кольца и волшебной формулы Соломона вытягивалъ бѣсовъ изъ одержимаго черезъ носъ; чтобы убѣдить присутствующихъ въ томъ, что дѣйствительно извлеченъ злой духъ, онъ, поставилъ по близости полный сосудъ съ водой, приказалъ бѣсу опрокинуть его, что тотъ и исполнилъ; при этомъ Флавій увѣряетъ, что онъ самъ былъ очевидцемъ этого доказательства несравненной мудрости Соломона. Подобнымъ образомъ и Филостратъ разсказываетъ объ Аполоніѣ Тіанскомъ, что тотъ приказалъ бѣсу, вселившемуся въ юношу, выйти, дать этому наглядное доказательство

вслѣдствіе чего бѣсъ предложилъ опрокинуть стоявшую по близости статую, которая дѣйствительно упала, къ удивленію всѣхъ присутствующихъ, въ тотъ моментъ, когда бѣсъ покинулъ юношу. Если предметъ находился по близости, какъ въ этихъ разсказахъ, то возможность обмана не исключена; но кто могъ-бы подумать объ обманѣ, если этотъ предметъ, какъ стадо свиней по увѣренію Матѳея, находился въ порядочномъ отдаленіи?

Разсказъ Матѳея заканчивается тѣмъ, что, узнавъ отъ убѣжавшихъ пастуховъ о происшедшемъ, жители города вышли на встрѣчу и стали просить чудотворца, начинавшаго угрожать ихъ матеріальнымъ интересамъ, перенести свою дѣятельность въ другое мѣсто. Это заключеніе сохранилось и у прочихъ двухъ евангелистовъ, но они кромѣ того описываютъ еще состояніе исцѣленнаго, описываютъ, какъ этотъ нѣкогда бурно бѣсновавшійся, нынѣ въ здравомъ умѣ и одѣтый сидитъ у ногъ Іисуса, и когда Іисусъ желаетъ вернуться обратно, выражаетъ желаніе сопровождать его, Іисусъ однако не разрѣшаетъ, а приказываетъ ему пойти къ своимъ и разсказать имъ, что сотворилъ съ нимъ Господь и какъ помиловалъ его. Эта послѣдняя подробность дала въ послѣднее время нѣкоторымъ критикамъ основаніе искать въ ней, а вслѣдъ за тѣмъ и во всемъ разсказѣ, аллегорическаго смысла. Нѣкогда одержимый легіономъ нечистыхъ духовъ, а нынѣ въ полномъ умѣ и здравіи сидящій у ногъ Іисуса человѣкъ принимается ими за аллегорію обращеннаго языческаго міра,— роль для которой наиболѣе подходилъ садаренянинъ, какъ житель мѣстности по преимуществу языческой; легіонъ бѣсовъ изображаетъ множество языческихъ боговъ, которые съ христіанской точки-зрѣнія считаются бѣсами (1 Царь—10, 20); ихъ выборъ, падающій на свиней, есть нравственная нечистота язычества; а то обстоятельство, что Іисусъ не удерживаетъ исцѣленнаго возлѣ себя, среди своихъ двѣнадцати учениковъ, а посылаетъ его повѣдать своимъ роднымъ и единоплеменникамъ о выпавшей ему на долю милости Божьей, напоминаетъ установленіе самимъ Іисусомъ апостольства среди язычниковъ и отдѣленіе его дѣятельности отъ апостоловъ—іудеевъ. Такое толкованіе во всякомъ случаѣ близко согласуется съ разсказомъ, но все-таки оно остается не болѣе, чѣмъ догадкой; а какъ легко на этомъ пути зайти слишкомъ далеко, можно видѣть изъ того, что даже въ тѣхъ оковахъ, которыми многократно и тщетно сковывали бѣсновавшагося, сторонники такого толкованія желаютъ видѣть законодательство ветхозавѣтнаго міра, которое оказалось безсильнымъ удержать этотъ въ немъ нравственный порядокъ.

Третій изъ вышеотмѣченныхъ разсказовъ объ исцѣленіи (Матѳ. 17, 14—21; Марк. 9, 14—29; Лука 9, 37—43) въ своей простѣйшей формѣ у Матѳея зиждется на томъ, чтобы изобразить всю величину чудотворной силы Іисуса не только путемъ описанія трудностей самаго случая, сколько тѣмъ, что самъ Іисусъ легко приноситъ помощь тогда, когда ученики его уже оказались безсильными помочь. Подобное сопоставленіе учителя съ учениками вполнѣ въ духѣ еврейскихъ пророческихъ преданій, Елисѣй, къ примѣру котораго столь часто приводитъ насъ исторія Іисуса, желая воскресить умершаго сына своей гостепріимной хозяйки, сперва посылаетъ туда своего слуга Гехази со своимъ посохомъ; но такъ какъ этого оказалось мало, то Елисѣй долженъ былъ прійти самъ, чтобы воскресить—правда, лишь послѣ многихъ усилій—мальчика (2 Вар. 4, 8, 24—37). Въ нашемъ разсказѣ, хотя и повѣствующемъ о другого рода чудѣ (у насъ рѣчь идетъ не о мертвомъ, а о бѣснующемся) Іисусъ отчасти подражаетъ Елисѣю, отчасти-же видоизмѣняетъ въ томъ смыслѣ, что не нуждаясь, подобно пророку, въ особомъ усердіи, онъ попросту ограничивается для достиженія цѣли тѣмъ, что приказываетъ бѣсу выйти. Какъ на причину неуспѣшности попытки учениковъ испѣлить больного, Матѳей указываетъ на ихъ невѣріе; Маркъ приписываетъ невѣріе отцу мальчика, и сочиняетъ на этомъ основаніи цѣлую бесѣду между нимъ и Іисусомъ—бесѣду, которую мы безъ всякаго колебанія должны цѣликомъ поставить за собственный счетъ евангелиста. Но у Матѳея мы находимъ, кромѣ невѣрія учениковъ, еще и другую причину ихъ неудачи; подобные бѣсы—поясняетъ онъ—могутъ быть изгоняемы не иначе, какъ путемъ молитвы и поста. Эта причина, собственно говоря, не согласуется съ первой: если для изгнанія нашихъ духовъ требовались молитва и постъ, то одной вѣры было недостаточно, и потому невѣріе не могло быть причиной неуспѣха. Поэтому-то Лука весьма тактично опускаетъ разговоръ о невѣріи и ограничивается только молитвой и постомъ. Похоже на то, что Матѳей въ данномъ мѣстѣ сопоставилъ вмѣстѣ всѣ тѣ причины, которыми—безъ ущерба для достоинства Іисуса—объясняли случаи неудачнаго изгнанія духовъ. нерѣдко, конечно, приключавшіеся въ христіанскихъ общинахъ, Но впослѣдствіи оказалось нужнымъ объяснить и то обстоятельство, почему ученики не справились именно съ этимъ больнымъ; поэтому уже Лука описываетъ симптомы его болѣзни подробнѣе, чѣмъ Матѳей, и Маркъ, какъ мы уже указали выше, упоминаетъ даже о глухотѣ и нѣмотѣ и заставляетъ больного страдать своими недугами уже съ самаго дѣтства. Судя по ихъ

описанію, болѣзнь въ данномъ случаѣ похожа на упорную падучую; что-бы подобный недугъ могъ разъ навсегда исчезнуть отъ одного слова, хотя-бы и со стороны столь высокаго исцѣлителя и хотя бы при наличности столь глубокаго довѣрія къ нему со стороны больного,—это противорѣчитъ всякой правдоподобности, тѣмъ болѣе, что и въ менѣе сложномъ случаѣ могло произойти такъ, что сперва ученики потерпѣли неудачу, а потомъ самъ Іисусъ справился съ болѣзнью.

Мы уже выше указывали, что этой группы чудесъ—исцѣленія бѣсноватыхъ—совершенно нѣтъ въ четвертомъ Евангеліи. Выраженія: бѣсъ, бѣсноватый—встрѣчаются, правда, и здѣсь, но употребляются лишь въ томъ смыслѣ, какой они имѣли въ классическомъ греческомъ словоупотребленіи, какъ и самъ евангелистъ поясняетъ послѣднее изъ этихъ выраженій (Іоанн. 10, 20) въ смыслѣ: быть безумнымъ или сумасшедшимъ. Когда Іисусъ на праздникѣ. Кущей спрашиваетъ у іудеевъ: „за что ищете убить Меня?“,—народъ отвѣчаетъ ему: „не бѣсъ-ли въ Тебѣ? кто ищетъ убить Тебя?“ (Іоанн. 7, 19),—т. е. тебя смущаютъ мрачныя опасенія. Въ томъ же смыслѣ у Матѳея (11, 18) и у Луки (7, 33) сказано, что современники Іоанна Крестителя, видя что онъ не ѣстъ и не пьетъ, говорили про него: „въ немъ бѣсъ“. Когда Іисусъ, далѣе, въ другой разъ объясняетъ іудеямъ, что они не отъ Бога и потому не слушаютъ слова Божьи, а кто соблюдаетъ слово Его, тотъ не увидитъ смерти во-вѣкъ,—іудеи снова повторяютъ: „теперь узнали мы, что бѣсъ въ Тебѣ“ т. е. что Іисусъ безуменъ (Іоаннъ 8, 48—52). Конечно, и въ классическомъ греческомъ словоупотребленіи это выраженіе нельзя понимать исключительно въ образномъ смыслѣ: греки дѣйствительно предполагали вліяніе демоническихъ существъ на подобныхъ людей; точно также и у Іонна лучшая часть народа возражаетъ на упреки противниковъ Іисуса (которые думали, что въ Іисусѣ находится бѣсъ) замѣчаніемъ: „можетъ-ли бѣсъ отверзать очи слѣпымъ?“ (Іоанн. 10, 21). Однако все это еще далеко отъ такого представленія о бѣсахъ, будто они являются причиной различныхъ болѣзней, какъ вообще приключающихся, каковы слѣпота, нѣмота и т. п., такъ и совершенно спеціальной болѣзни—бѣсноватости въ узкомъ смыслѣ слова. Такого представленія въ четвертомъ Евангеліи нѣтъ, и ни въ общихъ упоминаніяхъ ни въ числѣ подробныхъ разсказовъ здѣсь не упоминается объ исцѣленныхъ Іисусомъ бѣсноватыхъ.

Было время, когда это обстоятельство вмѣнялось Іоанну въ заслугу. Понятіе объ одержимости бѣсами было однимъ изъ тѣхъ библейскихъ представленій, которыя прежде всего ока-

зались невозможнымъ при новѣйшемъ просвѣщеніи, и какъ пріятно было видѣть, что такое отвратительное грубое мнѣніе не встрѣчается у любимаго ученика Іисусова! Однако, у Іоанна нѣтъ не только этого представленія, но и самые разсказы, съ которыми оно связано, у него отсутствуютъ. Самое пріятное было-бы, конечно, если-бы тѣ-же или имъ подобные разсказы, передаваемые синоптиками, какъ исторіи о бѣснующихся, были изложены и у Іоанна, но съ какой-нибудь другой, болѣе раціональной точки зрѣнія. Вмѣсто этого всякіе такіе разсказы совершенно отсутствуютъ у него, и это тѣмъ болѣе замѣчательно что по всему, сохранившемуся до насъ отъ того времени, бѣсноватость была тогда въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ разыгрывается евангельская исторія, чуть-ли не модной болѣзнью. Отъ Іосифа Флавія до Юстина и Филстрата іудейскіе, христіанскіе и отчасти даже греческіе памятники письменности полны разсказовъ о бѣсноватыхъ и объ ихъ исцѣленіи. Поэтому свидѣтельство первыхъ трехъ евангелистовъ, что Іисусу часто попадались такого рода больные, имѣетъ за себя полную историческую вѣроятность. И вслѣдствіе крупной роли воображенія въ этихъ болѣзняхъ, ни при какихъ другихъ недугахъ исцѣленіе при помощи одного только слова Іисусова не представляется болѣе понятнымъ, чѣмъ въ этихъ случаяхъ. И если четвертый Евангелистъ ничего не сообщаетъ намъ именно о такихъ больныхъ и ихъ исцѣленіи, то это навѣрно не доказываетъ, чтобы авторъ былъ очевидцемъ жизни и дѣяній Іисуса, ило по крайней мѣрѣ, вскорѣ послѣ этого жилъ въ той мѣстности.

Насколько это обстоятельство опасно для четвертаго Евангелія, въ послѣднее время сравнительно глубоко понялъ лишь одинъ изслѣдователь—Эвальдъ. Онъ справедливо усматриваетъ въ разсказахъ объ одержимыхъ весьма важную исторически составную часть первыхъ трехъ Евангелій, и понимаетъ, что если четвертое Евангеліе желаетъ претендовать на историческое значеніе, то въ немъ должна-бы быть эта составная часть. Но мы идемъ еще дальше и заключаемъ: этой составной части въ четвертомъ Евангеліи въ дѣйствительности нѣтъ, и вмѣстѣ съ ней исчезла главная основа его исторической цѣнности. Эвальдъ разсуждаетъ, что ея нѣтъ теперь, но она была первоначально: между пятой и шестою главой часть Евангелія затерялась, и въ этой части, между прочимъ, должны были заключаться и разсказы о бѣсноватыхъ. Мы-же, не будучи въ силахъ такъ далеко увлекаться на крыльяхъ фантазіи, говорили просто: такъ-какъ четвертый Евангелистъ ничего не разсказываетъ объ изгнаніи бѣсовъ, то онъ или ничего объ этомъ не зналъ, или не хотѣлъ

знать. Если не зналъ, то причина этому не въ томъ, что такихъ случаевъ не было, потому что по заслуживающему довѣрія свидѣтельству синоптиковъ они въ дѣйствительности были,—а въ томъ, что происшедшія исторіи остались ему неизвѣстными. А этого не могло бы быть, если-бы онъ—авторъ четвертаго Евангелія—былъ апостоломъ Іоанномъ; не могло бы быть и въ томъ случаѣ, если-бы ему какъ позднѣйшему писателю, были извѣстныя синоптическія, или другія родственныя имъ Евангелія въ которыхъ исцѣленія бѣсноватыхъ играли главную роль; между тѣмъ это Евангелія по всѣмъ признакамъ были ему извѣстны. Если-же онъ все-таки умалчиваетъ объ исторіяхъ, о которыхъ онъ долженъ былъ знать изъ тѣхъ Евангелій, то значитъ, что онъ не хотѣлъ знать о нихъ.

Бауеръ предполагаетъ, что четвертый евангелистъ не видѣлъ возможности придать имъ какое-либо особое значеніе съ той точки зрѣнія, съ которой онъ разсматриваетъ чудеса Іисуса какъ проявленія его природы Логоса. Но вѣдь съ дуалистическимъ противопоставленіемъ и борьбой свѣта и тьмы представленіе о бѣсноватыхъ и объ ихъ исцѣленіи вполнѣ могло-бы быть согласовано, если-бы это представленіе само по себѣ было по душѣ Евангелисту и тѣмъ читателямъ, для которыхъ онъ предназначилъ свое Евангеліе. Въ этомъ отношеніи Кестлинъ указалъ, что вѣра въ одержимость бѣсами и во власть Мессіи надъ бѣсами преимущество іудейскаго и Іудйско-Христіанскаго происхожденія: поэтому даръ изгонять бѣсовъ не поименованъ Павломъ въ перечисленіи даровъ духа, снизошедшихъ на Коринѳскую общину (1 Посл. и Карина 12, 10—28); между тѣмъ какъ въ авторѣ третьяго Евангелія и дѣяній Апостоловъ тотъ натискъ, который онъ кладетъ на эту сторону дѣятельности Іисуса, изобличаетъ и безъ того замѣтный фактъ его принадлежности къ іудейскимъ христіанамъ. Нужно принять еще во вниманіе—на это указалъ Бретшнайдеръ—что во второмъ столѣтіи послѣ Р. Хр. такъ называемое исцѣленіе бѣснующихся заклинаніями стало дѣло до того грубымъ, что развѣ только въ глазахъ низшихъ слоевъ народа, не говоря о культурныхъ грекахъ, оно могло служить доводомъ въ пользу высшей природы Іисуса. Словомъ, бѣсы и изгнаніе бѣсовъ считались въ то время, въ той мѣстности и при томъ уровнѣ просвѣщенія, когда и для которыхъ четвертый Евангелистъ писалъ свое Евангеліе, нехорошимъ тономъ; дѣло это, какъ видно изъ Люціана, было до такой степени дискредитировано всякаго рода обманщиками и фокусниками, что самое лучшее было совершенно отстранить Іисуса отъ этого рода дѣятельности.

5. Непроизвольныя исцѣленія и исцѣленія на разстояніе.

Наряду съ подраздѣленіемъ по родамъ исцѣленныхъ недуговъ, которое мы до сихъ поръ клали въ основу нашего изложенія, можно было бы классифицировать совершенныя Іисусомъ чудеса исцѣленія по тѣмъ пріемамъ, которые онъ при этомъ примѣнялъ. Можно было бы, исходя изъ тѣхъ случаевъ, когда Іисусъ прибѣгалъ къ чисто матеріальнымъ средствамъ, въ родѣ „плюновенія“ или „бренія“, черезъ случаи воздѣйствія простымъ прикосновеніемъ перейти къ тѣмъ, когда онъ исцѣлялъ исключительно силой своего божественнаго слова, и тутъ въ свою очередь отдѣлить тѣ случаи, когда больной присутствовалъ и лично воспринималъ слово Іисуса, отъ тѣхъ, когда больного возлѣ Іисуса не было, и слово Мессіи проявляло свое чудотворное дѣйствіе на разстояніи. Съ другой стороны необходимо всѣ приведенные случаи, въ которыхъ исцѣленіе предполагаетъ всякій разъ, какъ свою причину, опредѣленный волевой актъ Іисуса, отграничить отъ тѣхъ, когда одинъ или нѣсколько больныхъ, прикоснувшись къ Іисусу, исцѣляются безъ всякаго спеціальнаго обращеннаго на нихъ акта воли Іисуса. Всѣ до сихъ поръ разобранные нами чудеса Іисуса относятся къ категоріи его сознательныхъ и преднамѣренныхъ исцѣленій присутствующихъ больныхъ, то при помощи матеріальныхъ средствъ, то черезъ прикосновеніе, то, наконецъ, путемъ воздѣйствія словомъ; наоборотъ,—о непроизвольныхъ исцѣленіяхъ Іисуса, равно какъ и объ исцѣленіяхъ черезъ разстояніе намъ до сихъ поръ говорить не приходилось.

Если къ Іисусу, согласно различнымъ суммарнымъ даннымъ синоптическихъ Евангелій (Матѳ. 14, 36; Марк. 6, 56), больные или ихъ родственники иногда обращались съ просьбой позволить имъ прикоснуться ради исцѣленія къ краю его одежды, и онъ, какъ надо полагать, давалъ на это свое согласіе, то тутъ, конечно, проявлялось до извѣстной степени желаніе Іисуса исцѣлить больного; если же, какъ мы читаемъ у тѣхъ же евангелистовъ (Маркъ 3, 10. Лука 6, 19), больные „бросались къ нему, чтобы коснуться его“, то намъ неизвѣстно, могъ ли Іисусъ знать о каждомъ изъ тѣхъ, которые къ нему тѣснились, и могъ ли онъ на каждаго изъ нихъ въ отдѣльности направлять свою волю. И только изъ разсказа о страдающей кровотеченіемъ женщинѣ, который всѣ три синоптика сплетаютъ съ разсказомъ о воскрешеніи дочери Іаира (Матѳ. 9, 20—22. Маркъ 5, 25—34. Лука 8, 43—48), мы вполнѣ опредѣленно узнаемъ, что дѣло об-

стояло именно такъ, т. е., что исцѣленіе совершилось, прежде чѣмъ Іисусъ узналъ личность исцѣленной.

При этомъ въ изложеніи различныхъ евангелистовъ мы замѣчаемъ варіаціи, на которыхъ можно вполнѣ отчетливо прослѣдить постепенное наростаніе миѳа, все возрастающее огрубѣніе понятія о чудѣ. По суммарнымъ даннымъ Матѳея (14, 36), больные, коснувшіеся края одежды Іисуса, выздоровѣли, по Лукѣ же (6, 19) отъ Іисуса исходила сила, которая исцѣляла всѣхъ; конечно, можно утверждать, что оба эти свидѣтельства сводятся въ сущности къ одному и тому же, такъ какъ и Матѳей мыслилъ исцѣленіе не какъ результатъ силы воображенія больной, а наоборотъ, какъ результатъ присущей Іисусу чудотворной силы; нельзя однако не видѣть, что способъ выраженія мысли у Матѳея болѣе осторожный и неопредѣленный, а у Луки—болѣе грубый и чувственный. Этому соотвѣтствуетъ и отношеніе обоихъ евангелистовъ къ детальному разсказу о страдающей кровотеченіемъ женщинѣ, при чемъ Маркъ, какъ и слѣдовало ожидать, стоитъ всецѣло на почвѣ изложенія Луки, лишь отъ времени до времени присоединяя съ своей стороны какую-нибудь картинную подробность. Матѳей разсказываетъ, что въ то время, когда Іисусъ вмѣстѣ со своими учениками приближался къ дому еврейскаго начальника, чтобы воскресить только что умершую дочь его, къ нему сзади подошла женщина, въ продолженіе двѣнадцати лѣтъ страдавшая кровотеченіемъ, и прикоснулась къ краю его одежды, въ глубокомъ убѣжденіи, что этого прикосновенія вполнѣ достаточно для исцѣленія; Іисусъ обернулся и, увидя женщину, сказалъ ей: „дерзай, дщерь! вѣра твоя спасла тебя“, и „женщина съ того часа стала здорова“. Если оставить въ сторонѣ родъ и продолжительность недуга, то здѣсь нѣтъ въ сущности ничего, чего бы на самомъ дѣлѣ быть не могло. Возможно, что больная женщина съ глубокой вѣрой прикоснулась къ Іисусу, что она въ силу этого прикосновенія почувствовала облегченіе, и что, наконецъ, Іисусъ отпустилъ ее со словами успокоенія; причину этого облегченія евангелистъ видитъ, конечно, въ присущей Іисусу сверхестественной цѣлебной силѣ, однако со всѣмъ тѣмъ, что онъ говоритъ и заставляетъ говорить Іисуса, можемъ согласиться и мы, а именно, что вѣра больной спасла ее. Для того, чтобы узнать, какъ понимаетъ свой разсказъ первый евангелистъ, важно главнымъ образомъ опредѣлить, что, по его мнѣнію, побудило Іисуса обернуться. Яснаго отвѣта на этотъ вопросъ мы у Матѳея не находимъ; мы можетъ однако по смыслу его разсказа съ полнымъ основаніемъ предположить, что Іисусъ вполнѣ естественнымъ образомъ почувствовалъ, что кто-то

ухватился за его платье, такъ какъ, по Матеею, Іисусъ находился въ сопровожденіи исключительно своихъ учениковъ, которые не тѣснились вокругъ него и къ нему не прикасались, и поэтому онъ при передвиженіи могъ лего замѣтить, что его удерживаютъ.

Но именно въ этой своей части разсказъ Матеея скоро пересталъ удовлетворять вѣрѣ въ чудеса Іисуса. Мало того, что женщина исцѣляется при одномъ прикосновеніи къ Іисусу,— Іисусъ самъ долженъ былъ при прикосновеніи къ нему женщины почувствовать, что изъ него исходитъ цѣлебная сила, и лишь потому обернуться. Исключительно для того, чтобы сдѣлать необъяснимымъ естественнымъ образомъ оборачиванье Іисуса, Лука и Маркъ къ сопровождавшимъ его ученикамъ присоединяютъ еще толпу народа. Среди давки и толкотни народа Іисусъ естественнымъ образомъ не могъ отличить прикосновенія къ его одеждѣ отдѣльнаго человѣка; если онъ его все-таки почувствовалъ, то тутъ должно было произойти нѣчто сверхестественное, какое-то излученіе чудотворной силы, которое и указало Іисусу на прикосновеніе. Для установленія этого факта служитъ вопросъ Іисуса, отвѣтъ учениковъ и, наконецъ, послѣ дальнѣйшихъ разспросовъ Іисуса, приближеніе самой женщины; и когда обнаружилось, что цѣлебная сила Іисуса проявила свое дѣйствіе въ силу простого, но исполненнаго вѣры прикосновенія къ нему, прежде чѣмъ Іисусъ еще зналъ объектъ этого воздѣйствія, тогда онъ сталъ уже не только тѣмъ, кто силой своего слова и сознательно направленной воли приносилъ исцѣленіе, но тѣмъ, кому это исцѣленіе было присуще, въ комъ, перефразируя извѣстныя слова посланія къ Колоссянамъ (2, 9), воплотилась вся полнота божественной благодѣтельной и цѣлебной силы.

Отсюда остается, конечно, лишь одинъ шагъ до тѣхъ разсказовъ въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, въ которыхъ больные исцѣляются, лишь только на нихъ возлагаются платки и опоясанія съ тѣла Павла (Дѣян. Апост. 19, 11 и сл.) или лишь только ихъ осѣнитъ тѣнь апостола Петра (Тамъ же 5, 15); при надлежащей оговоркѣ, ограничивающей эти исцѣленія въ большинствѣ случаевъ только до временнаго облегченія и то лишь при нѣкоторыхъ видахъ недуговъ,—мы такъ же мало станемъ оспаривать достовѣрность этихъ разсказовъ, какъ и то что на могилѣ аббата Paris или черезъ возложеніе реликвій вѣрующіе католики испытывали облегченія, о которыхъ иные могли, пожалуй, говоритъ, какъ объ исцѣленіяхъ. Тотъ же эффектъ, получился бы однако независимо оъ того, были ли кости, на

которыя въ данномъ случаѣ направлялась вѣра больного, бренными остатками святого или же преступника; и точно также въ нашемъ случаѣ безразлично, былъ ли Іисусъ религіознымъ характеромъ, не утратившимъ еще и для насъ своего значенія, или же онъ былъ просто пророкомъ по пониманію обыкновеннаго іудейства,—важно лишь то, чтобы онъ сумѣлъ заручиться вѣрой своихъ современниковъ. Такъ именно и слѣдуетъ ставить вопросъ, когда, какъ это охотно дѣлаютъ новѣйшіе теологи, дѣлается попытка объяснить цѣлебную силу Іисуса, какъ силу животно-магнетическую; не говоря уже о томъ, что моментальное и равномѣрно исцѣляющее воздѣйствіе магнетической силы на больныхъ самаго различнаго рода и притомъ безъ безпрерывнаго притока магнетизма не знаетъ себѣ примѣра въ исторіи животнаго магнетизма.

Такимъ образомъ въ непроизвольныхъ исцѣленіяхъ цѣлебная сила Іисуса выступаетъ наружу самымъ чувственнымъ образомъ въ видѣ электрическаго флюида, переливающагося изъ насыщеннаго имъ тѣла въ соприкасающееся съ нимъ пустое. Зато при исцѣленіяхъ черезъ разстояніе, образцы которыхъ мы тоже находимъ въ Евангеліяхъ, эта чудотворная сила получаетъ часто одухотворенное выраженіе, такъ какъ тутъ одна воля Іисуса оказываетъ свое благотворное вліяніе на тѣлесно отсутствущаго больного. И если при непроизвольныхъ исцѣленіяхъ новѣйшіе теологи охотно пользуются аналогіей съ животнымъ магнетизмомъ, то тутъ они ссылаются на свойство духа быть внѣ всякаго пространства. „Исцѣленіе черезъ разстояніе“, говоритъ *Газе:* „какъ духовное воздѣйствіе, не представляетъ собою ничего немыслимаго“. Конечно, если бы существовали свободные духи, то, исходя изъ того, что пространство существуетъ только для тѣлъ, можно было бы, пожалуй, вообразить, что они воздѣйствуютъ другъ на друга, не будучи связаны условіями пространства. Что пользы однако въ подобной фантастикѣ, если мы, какъ въ предлежащемъ случаѣ, имѣемъ дѣло не съ свободными, а съ воплощенными духами? Воплощенные же духи, къ какимъ въ нашемъ случаѣ относятся какъ Іисусъ, такъ и подлежащій исцѣленію больной, могутъ проявлять свою дѣятельность въ окружающей обстановкѣ лишь черезъ посредство своего тѣла, а слѣдовательно связаны условіями пространства; такимъ образомъ ссылка на природу духа для объясненія исцѣленія черезъ разстояніе, оказывается простымъ façon de palier, лишеннымъ всякаго реальнаго содержанія.

Изъ разсказовъ о подобныхъ исцѣленіяхъ мы одинъ находимъ у Матѳея и Марка, а другой у Матѳея и Луки, а съ нѣкото-

рымъ видоизмѣненіемъ и у Іоанна. Первый содержитъ исцѣленіе дочери Хананеянки (Матѳ. 15, 21—28. Маркъ 7, 24—30), второй—исцѣленіе сына сотника или царедворца въ Капернаумѣ (Матѳ. 8, 5—13. Лука 7, 1—10. Іоанъ 4, 46—54). Въ первомъ разсказѣ оба евангелиста говорятъ объ одержимой; во второмъ у Матѳея рѣчь идетъ о „жестоко страдающемъ" разслабленномъ, у Луки же и Іоанна—просто о больномъ при смерти. Тамъ центръ тяжести разсказа лежитъ въ первоначальномъ отказѣ Іисуса проявить свою чудотворную силу на язычницѣ, и въ перемѣнѣ настроенія Іисуса, происшедшей подъ вліяніемъ непоколебимой вѣры женщины; сдѣсь, по крайней мѣрѣ по Матѳею и Лукѣ, все вращается вокругъ того, что, несмотря на готовность Іисуса пойти въ домъ сотника, послѣдній выражаетъ свою вѣру въ то, что Іисусъ въ состояніи совершить исцѣленіе и черезъ разстояніе. Остановимся на второмъ изъ этихъ разсказовъ, какъ на самомъ типичномъ для данной категоріи чудесъ Іисуса.

На этомъ разсказѣ мы снова отчетливо видимъ, какъ сначала путемъ передачи изъ устъ въ уста, а затѣмъ путемъ сознательной переработки постепенно сгущались краски въ евангельскихъ разсказахъ. По Матѳею сотникъ проситъ Іисуса о помощи для своего больного мальчика; Іисусъ выражаетъ готовность прійти и исцѣлить его; но сотникъ находитъ, что въ этомъ было бы для него честь, слишкомъ большая, да и вдобавокъ совершенно излишняя, такъ какъ достаточно одного лишь слова Іисуса, чтобы получился желанный результатъ, подобно тому какъ и его, сотника, слуги выполняютъ вдали отъ него отданныя имъ распоряженія; эту вѣру язычника Іисусъ ставитъ въ укоризненный примѣръ своимъ единоплеменникамъ, сотнику же онъ обѣщаетъ даровать мальчику желанное исцѣленіе, которое въ тотъ же часъ и совершается. Лука на мѣсто мальчика, который могъ быть и сыномъ сотника, ставитъ слугу, причемъ, чтобы сдѣлать болѣе понятными хлопоты сотника объ его исцѣленіи, слугу, „которымъ онъ (сотникъ) дорожилъ". Это уклоненіе отъ разсказа Матѳея существеннаго значенія однако не имѣютъ; зато уже вполнѣ опредѣленная тенденція проглядываетъ въ другой варіаціи, а именно въ томъ, что сотникъ, который по Матѳею лично приходитъ къ Іисусу, но Лукѣ посылаетъ іудейскихъ старѣйшинъ просить Іисуса прійти въ его домъ. Тенденціозность этого измѣненія сквозитъ въ томъ, что старѣйшины кромѣ просьбы сотника прибавляютъ отъ своего имени; „онъ достоинъ, чтобы ты сдѣлалъ для него это, ибо онъ любитъ народъ нашъ и построилъ синагогу". Если понимать эти слова, какъ оправданіе Іисусу въ томъ, что онъ проливаетъ свою чу-

дотворную силу на язычника, но ихъ, конечно, скорѣе можно было бы ожидать въ Евангеліи іудейскаго направленія, чѣмъ въ Евангеліи такъ сказать „отъ Павла“; но можно съ другой стороны истолковать приведенныя слова, и какъ предназначенную для іудеевъ простую характеристику язычниковъ, и въ такомъ случаѣ смыслъ этихъ словъ будетъ приблизительно слѣдующій: смотрите, вы іудеи и христіанствующіе іудеи, среди язычниковъ имѣются столь хорошіе и благомыслящіе люди, и вы далеко не правы, порицая ихъ всѣхъ безъ разбору. И дѣйствительно, послѣднее толкованіе вполнѣ отвѣчаетъ видамъ Евангелиста, который ставилъ себѣ цѣлью примиреніе христіанствующаго іудейства съ такимъ же язычествомъ. Совершенно такъ же мы и въ другой части произведенія, въ Дѣяніяхъ Апостоловъ (10, 1, сл. 22), снова встрѣчаемъ римскаго начальника, Корнелія, котораго іудеи признаютъ вполнѣ достойнымъ христіанскаго крещенія за его богобоязненность и благодѣтельность.

По Матѳею сотникъ сначала неопредѣленно проситъ лишь о помощи для своего больного мальчика, но однако скромно отклоняетъ преложеніе Іисуса пойти въ его домъ и проситъ только мощнаго мессіанскаго слова; по Лукѣ онъ сперва посылаетъ къ Іисусу старѣйшинъ съ просьбой прійти и спасти его слугу, а затѣмъ, когда Іисусъ, внявъ просьбѣ, приближается къ дому, сотникъ отправляетъ къ нему навстрѣчу нѣсколько друзей, которые удержали бы Іисуса отъ посѣщенія дома и попросили бы его лишь о божественномъ словѣ. Въ этой своей части разсказъ Матѳея вполнѣ гармониченъ, между тѣмъ какъ у Луки онъ страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если сотникъ первоначально поручаетъ просить Іисуса о личномъ посѣщеніи, то что же могло вслѣдъ затѣмъ заставить его перемѣнить свое рѣшеніе и отправить другое посольство, которое отмѣнило бы это посѣщеніе? Авторъ, повидимому самъ сознаетъ кроющееся здѣсь противорѣчіе и поэтому онъ, чтобы связать логически оба посольства, влагаетъ въ уста второго изъ нихъ замѣчаніе, по которому уже и первое посольство будто слѣдовало понимать въ томъ смыслѣ, что сотникъ не считалъ себя достойнымъ сноситься лично съ Іисусомъ, а тѣмъ болѣе—принимать его въ своемъ домѣ. Однако сотникъ совершенно недвусмысленно проситъ личнаго посѣщенія устами перваго посольства, и такимъ образомъ остается загадкой, почему онъ впослѣдствіи отъ него отказывается. Подобное же удерживающее посольство мы находимъ у Луки (и Марка) въ отличіе отъ Матѳея въ разсказѣ о дочери Іаира. По первому Евангелію

(9, 13 сл.) отецъ говоритъ Іисусу, что она только что умерла, и послѣ этого Іисусъ, уже съ самаго начала рѣшившись на воскрешеніе мертвой, безпрепятственно совершаетъ свое шествіе къ дому Іаира: по Лукѣ (8, 41 сл.) и Марку (5, 22 сл.) дѣвушка лежитъ еще въ предсмертныхъ судорогахъ, и отецъ проситъ Іисуса прійти и удержать ее при жизни; но такъ какъ она умираетъ, прежде чѣмъ Іисусъ приблизился къ дому, то къ отцу выбѣгаютъ изъ дому навстрѣчу съ предупрежденіемъ не тревожить больше Учителя, такъ какъ дѣвушка умерла, а слѣдовательно все пропало. Вполнѣ возможно, что и отецъ, первоначально просившій Іисуса о посѣщеніи, теперь тоже не желалъ утруждать его больше; при измѣнившихся за это время въ его домѣ обстоятельствахъ, онъ могъ, понятно, не желать больше того самаго, о чемъ онъ раньше просилъ. Въ разсказѣ же о сотникѣ изъ Капернаума, наоборотъ, обстоятельства все время остаются тѣ же, и поэтому трудно усмотрѣть въ немъ поводъ къ внезапно совершившейся перемѣнѣ рѣшенія. И поневолѣ возникаетъ предположеніе о томъ, что эта подробность неудачно перенесена сюда изъ разсказа о дочери Іаира, тѣмъ болѣе, что отклоненіе посѣщенія Іисуса въ обоихъ случаяхъ выражено тѣми же словами.

При этомъ изложенія обоихъ синоптиковъ имѣютъ ту общую черту, что проситель своей вѣрой превосходитъ готовность оказать ему помощь т. е. Іисусъ, повидимому, готовъ сдѣлать больше, но проситель довольствуется меньшимъ, въ томъ убѣжденіи, что и малаго со стороны Іисуса для него больше, чѣмъ достаточно. Но и подобное соотношеніе между Христомъ—Логосомъ и человѣкомъ самымъ рѣзкимъ образомъ противорѣчитъ основной идеѣ четвертаго Евангелія. Согласно этой идеѣ человѣкъ никогда не можетъ совершать больше того, чѣмъ отъ него ожидаетъ богочеловѣкъ, а наоборотъ послѣдній долженъ совершать неизмѣримо больше того, во что въ состояніи увѣровать или что можетъ даже вообразить человѣкъ; способность поражать, превосходитъ по идеѣ четвертаго Евангелія въ такой-же степени является всецѣло особенностью Христа, въ какой особенностью человѣка является отставать въ вѣрѣ и пониманіи. Лишь переработанный съ этой точки зрѣнія нашъ разсказъ пріобрѣталъ извѣстное значеніе и въ то же время приходитъ какъ нельзя лучше въ соотвѣтствіе со всѣмъ духомъ четвертаго Евангелія. Повидимому, авторъ создалъ свой разсказъ изъ штриховъ, собранныхъ въ изложеніяхъ обоихъ болѣе древнихъ евангелистовъ. На мѣсто мальчика по Матѳею онъ ставитъ не, какъ Лука, слугу, а сына просителя; зато онъ нисколько не

упоминаетъ о недугѣ разслабленія, которымъ по Матѳею страдалъ мальчикъ, а помѣщаетъ его подобно Лукѣ на смертномъ ложѣ безъ какого бы то ни было болѣе близкаго указанія на характеръ недуга. Какъ и у Матѳея, больной лично обращается къ Іисусу, но не съ неопредѣленнымъ вожделѣніемъ о помощи, а наоборотъ, съ еще болѣе, чѣмъ у Луки, опредѣленно выраженной просьбой отправиться съ нимъ для исцѣленія больного. Но тутъ-то и наступаетъ характерный для Іоаннова Евангелія поворотъ разсказа. Тогда какъ у обоихъ синоптиковъ Іисусъ отправляется съ полной готовностью, и его останавливаетъ лишь исполненный вѣры сотникъ или же его посольство, у Іоанна Іисусъ порицаетъ грубое маловѣріе сотника, который однако продолжаетъ настаивать на своемъ; и въ то время, какъ тамъ не кто иной, какъ сотникъ поражаетъ и Іисуса и насъ своей глубокой вѣрой въ способность слова Іисуса исцѣлять черезъ разстояніе, здѣсь Іисусъ самъ къ вашему изумленію сотника и нашему произноситъ свое мощное, дѣйствующее на разстояніе слово, и только теперь, въ силу полученнаго со стороны Іисуса толчка, сразу вступаетъ въ сотника вѣра и въ чистое слово Іисуса.

Такимъ образомъ проситель уже a priori ставится въ неблагопріятное для себя освѣщеніе, какъ человѣкъ, имѣющій о высшей силѣ Іисуса самыя грубыя представленія; а въ такомъ случаѣ въ Евангеліи, которое въ языческомъ мірѣ видѣло настоящую почву для христіанства, онъ не могъ уже быть больше римскимъ сотникомъ т. е. язычникомъ,—и поэтому онъ претерпѣваетъ метаморфозу въ царедворца т. е. въ придворнаго Галлилейскаго тетрарха Антона Ирода, который носилъ одновременно названіе царя (Матѳ. 14, 6. Маркъ 6, 14), а обращенныя къ нему слова Іисуса; „вы не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“ дѣлаютъ царедворца представителемъ грубого и жаждущаго матеріальныхъ чудесъ іудейства. Однако способность воспріять вѣру въ слово Іисуса, благопріятно оттѣняетъ въ немъ галлилеянина, которые въ нашемъ Евангеліи представляютъ собой переходную ступень отъ коснѣющихъ въ фанатизмѣ іудеевъ къ болѣе воспріимчивымъ къ ученію Христа самаритянъ или язычниковъ. Соотвѣтственнымъ для царедворца мѣстомъ жительства является, какъ это и указываютъ синоптики, Капернаумъ; но четвертый евангелистъ неохотно заставляетъ своего Іисуса пребывать въ этомъ городѣ (ср. 2, 12), который по іудейско-христіанскимъ легендамъ былъ настоящей ареной его дѣятельности; мѣстомъ галлилейской чудотворной дѣятельности Іисуса по Іоанну служитъ Кана (4, 46), а такъ

какъ больной находился въ Капернаумѣ, то этимъ одновременно достигалось увеличеніе разстоянія, а слѣдовательно и потенцированіе самаго чуда.

Доказательствомъ того, что четвертый евангелистъ между прочимъ преслѣдовалъ и эту послѣднюю цѣль, что онъ вообще хотѣлъ сдѣлать болѣе рельефнымъ и достовѣрнымъ сверхъестественный элементъ въ своемъ разсказѣ, служитъ еще и другое обстоятельство. Когда Іисусъ произнесъ свое чудотворное слово, читаемъ у Матѳея, мальчикъ въ тотъ же часъ выздоровѣлъ; по Лукѣ, послы, вернувшись домой, нашли больного слугу здоровымъ. По самому характеру сопровождавшихъ исцѣленіе обстоятельствъ у Матѳея и Луки не было надобности въ болѣе близкомъ опредѣленіи момента исцѣленія такъ какъ послы, по Лукѣ, встрѣтили Іисуса уже возлѣ самаго дома, а по Матѳею и сотникъ вступилъ въ разговоръ съ Іисусомъ на одной изъ улицъ того же небольшого городка, въ которомъ находился его домъ, то было ясно, само по себѣ, что исцѣленіе должно было свершиться вслѣдъ за тѣмъ, какъ было произнесено Іисусово слово, разъ онъ или его послы, придя домой, нашли больного выздоровѣвшимъ. По Іоанну же отецъ, благодаря значительному разстоянію между Каной и Капернаумомъ, приходитъ домой только на слѣдующій день, и тутъ поэтому открывается возможность изслѣдовать, свершилось ли исцѣленіе въ тотъ же день или еще наканунѣ, и въ которомъ часу. Къ этому разслѣдованіе отецъ и приступаетъ, и что же? Оказывается, что моментъ исцѣленія вполнѣ совпадаетъ съ моментомъ, когда Іисусъ произнесъ свое животворящее слово. Боязливая щепетильность, съ которой Іоаннъ обнаруживаетъ и констатируетъ этотъ фактъ, сопоставленная съ безыскусственной простотой изложенія Матѳея, придаетъ однако разсказу четвертаго Евангелія только очень второстепенное значеніе и заставляетъ видѣть въ немъ послѣднюю раціональную переработку оставленнаго синоптиками повѣствовательнаго матеріала.

Въ данномъ разсказѣ обнаруживается съ особенной наглядностью, что, если признавать историческую достовѣрность евангельскихъ разсказовъ, то между взглядомъ самыхъ строгихъ сторонниковъ вѣры въ чудеса и взглядомъ *Реймара* не окажется никакого посредствующаго звена. Въ самомъ дѣлѣ, въ нашемъ случаѣ всякое натуралистическое или даже полунатуралистическое истолкованіе исцѣленія исключается уже по тому одному, что при значительномъ разстояніи, отдѣляющемъ больного отъ чудотворца, немыслимо религіозное возбужденіе перваго подъ

непосредственнымъ личнымъ вліяніемъ второго. Если Іисусъ, по Матѳею говоритъ сотнику: „иди, и, какъ ты вѣровалъ, да будетъ тебѣ“ или по Іоанну царедворцу: „пойди, сынъ твой здоровъ,“—то онъ или сознавалъ себя способнымъ свершить подобное исцѣленіе т. е. былъ чудотворцемъ въ смыслѣ самаго крайняго спиритуализма, или же, если онъ безъ всякаго основанія приписывалъ себѣ подобную чудотворную силу, онъ былъ зазнавшимся фантазеромъ; если же онъ приписывалъ ее себѣ въ полномъ сознаніи того, что онъ ею въ дѣйствительности не обладалъ, тогда мы имѣемъ дѣло съ дерзкимъ шулеромъ и обманщикомъ. Утверждать подобно *Эвальду*, что словами: „сынъ твой здоровъ“, Іисусъ хотѣлъ только сказать отцу, что его сынъ не умретъ, и тутъ же говоритъ о чудесномъ (т. е. честно говоря—случайномъ) совпаденіи словъ Іисуса съ часомъ исцѣленія больного,—значитъ лишь топтаться вокругъ предмета, но ни на іоту не подвинуть насъ впередъ: ибо увѣрять черезъ разстояніе, что больной при смерти не умретъ, могъ опять-таки, *или* человѣкъ, сознающій себя въ силахъ пріостановить смерть, или же—столь же безразсудный, сколь и безстыдный шарлатанъ. Здѣсь очевиднѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было—критика приводитъ насъ къ разладу между безусловной вѣрой въ чудо, которой мы не можемъ себѣ навязать, и натуралистическимъ прагматизмомъ, который насъ не удовлетворяетъ. Какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, мы и здѣсь имѣемъ дѣло не съ историческимъ фактомъ, а съ мессіанскимъ миѳомъ, который выросъ на почвѣ ветхозавѣтной легенды о пророкахъ. По обыденному представленію отъ пророка ожидали чудесъ исцѣленія путемъ тѣлеснаго прикосновенія къ присутствующему больному; этого, говоритъ прокаженный Наеманъ (2 кн. Царств. 5, 11) онъ ожидалъ отъ Елисѣя, и когда вмѣсто этого пророкъ, не оставляя своего дома, велитъ передать больному, чтобы онъ семь разъ окунулся въ Іорданъ, то онъ считаетъ себя вышученнымъ, такъ какъ онъ не вѣритъ въ цѣлесообразность подобнаго лѣченія. Тѣмъ не менѣе онъ, по совѣту своихъ приближенныхъ, исполняетъ предписанное и выздоравливаетъ: т. е. пророкъ совершилъ чудо исцѣленія черезъ разстояніе, такъ какъ купаніе въ Іорданѣ, какъ и въ разсказѣ о исцѣленіи слѣпыхъ у Іоанна, омовеніе въ источникѣ Силоа, есть лишь форма, въ которой угодно было пророку проявить дѣйствіе своего слова. Меньшей чудотворной силы не могъ, конечно, обнаружить и Мессія, а ужъ тѣмъ болѣе тотъ, въ комъ воплотилось божественное творческое слово: чего, въ самомъ дѣлѣ, кромѣ простого слова, нужно было ему, чтобы исцѣлять и оживлять на самыя большія разстоянія?

6. Воскрешеніе мертвыхъ.

Отъ исцѣленій, не перечисленныхъ въ неоднократно упомянутомъ нами мѣстѣ у Матѳея (11, 5), вернемся обратно къ тѣмъ, которыя тамъ перечислены. Ближайшее и послѣднее по очереди мѣсто занимаютъ тамъ чудеса воскрешенія умершихъ. Хотя эти послѣднія не заимствованы изъ Исаіи 35, 5, подобно остальнымъ мессіанскихъ знаменіямъ, на которыя Іисусъ ссылается, однако пророческимъ преданіямъ далеко не чужды исторіи о воскрешеніи мертвыхъ. Илія (1 Цар. 17, 17) и Елисѣй (2 Цар. 4, 18) воскрешали мертвыхъ, и вполнѣ понятно, что среди тѣхъ божественныхъ дѣяній, которыхъ въ соотвѣтствіи съ этими примѣрами изъ жизни пророковъ іудеи ожидали и въ мессіанскія времена, воскрешеніе мертвыхъ занимало особо видное мѣсто.

Къ этимъ причинамъ присоединился однако еще одинъ моментъ, лежащій уже въ существѣ самаго христіанства. Іисусъ былъ тотъ, кто привелъ въ міръ жизнь и нетлѣнность (2 посл. къ Тим. 1, 10); христіане не были, какъ прочіе люди, которые послѣ смерти не имѣютъ надежды (1 посл. къ Ѳесс. 4, 13); христіанство было религіей воскрешенія и безсмертія. Правда, ученіе о грядущемъ воскресеніи мертвыхъ къ новой безсмертной жизни было уже (Даніилъ, 12, 2) свойственно и позднѣйшему фарисейскому іудейству (ср. 2 кн. Макк. 7); но такъ какъ въ книгахъ Моисея и древнѣйшихъ пророковъ этого ученія еще нѣтъ и лишь путемъ искусственнаго толкованія его можно было внести туда, то саддукеи его и не признавали, и ученіе о воскресеніи мертвыхъ осталось не болѣе, чѣмъ пунктомъ расхожденія, спорнымъ пунктомъ между двумя различными школами. Воскрешенія мертвыхъ ожидали то отъ самого Бога, то отъ Мессіи, поскольку представленіе о немъ было болѣе или менѣе сверхъественное. Словомъ до появленія Іисуса понятіе о воскресеніи было весьма неустойчивое, и только отъ Іисуса оно получило надлежащую опредѣленность и жизненность. Со времени его дѣяній люди, вѣрнѣе ученики его знали, какъ надо представлять себѣ Мессію; со времени его кончины знали—знали, потому что желали этого, и знали навѣрно, потому что желали страстно,—что въ скоромъ времени онъ придетъ вторично, чтобы довершить всѣ тѣ мессіанскія дѣянія, которыя остались за нимъ въ его первое пришествіе, въ томъ числѣ и воскресить мерт-

выхъ. И въ виду близкаго воскресенія при вторичномъ пришествіи Христа, смерть въ глазахъ христіанъ была не болѣе, чѣмъ сномъ. Поэтому-то можно сказать, что въ словахъ Іисуса о дочери Іаира (Матѳ. 9, 24): „не умерла дѣвица, но спитъ“, мы имѣемъ—независимо отъ чуда, къ которому эти слова пріурочены,—образецъ древне-христіанскихъ воззрѣній на смерть вообще. Залогомъ грядущаго возстанія изъ мертвыхъ служила вѣра въ воскресеніе Іисуса, въ то, что Богъ его воскреситъ (1 посл. къ Корин. 15, 12); но кромѣ этого пассивнаго возстанія изъ мертвыхъ, отъ грядущаго воскресителя требовалось и активное проявленіе дарованной ему чудесной силы: онъ долженъ былъ не только воскреснуть изъ мертвыхъ, но и самъ воскрешать умершихъ.

Если Іисусъ дѣйствительно высказалъ тотъ отвѣтъ посланнымъ отъ Крестителя, который лежитъ въ основѣ нашего изложенія, то очевидно, что кромѣ исцѣленія слѣпыхъ и т. д. Іисусъ приписывалъ себѣ также силу воскрешать мертвыхъ; конечно, заявленіе это имѣло въ его устахъ тотъ же смысль, что и совѣтъ, данный имъ человѣку, желавшему предварительно похоронить своего отца (Матѳ. 8, 22)—предоставить мертвымъ (духовно) хоронить мертвыхъ (тѣлесно),—иначе говоря, смыслъ образный, заключающійся въ томъ, что онъ, Іисусъ, властенъ воскрешать умершій для высшихъ стремленій человѣческій духъ, наполнять его новымъ моральнымъ содержаніемъ. Этотъ смыслъ христіанской фразеологіи особенно ярко обнаруживается въ четвертомъ Евангеліи, гдѣ въ уста Іисуса (Іоанн. 11, 25) вложены слова: „Я есмь воскресеніе и жизнь; вѣрующій въ меня, если и умретъ, оживетъ,“ или въ другомъ мѣстѣ (5, 11): „Ибо, какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ“. Подъ этими словами понимается, конечно, всегда не только грядущее воскресеніе тѣлесно умершихъ, но и духовное возрожденіе, исходящее отъ Іисуса.

Но по установившемуся у древнихъ христіанъ воззрѣнію, немедленное духовное возрожденіе не являлось достаточнымъ залогомъ грядущаго физическаго воскресенія мертвыхъ. Во время своей земной жизни Іисусъ долженъ былъ воскресить хотя бы нѣсколькихъ физически умершихъ людей, и тогда только могла явиться полная увѣренность въ томъ, что онъ властенъ нѣкогда при своемъ торжественномъ вторичномъ пришествіи вновь призвать къ жизни всѣхъ умершихъ. И въ этомъ случаѣ пророческое преданіе пришло на помощь. Если Илія и Елисѣй воскре-

сили каждый по одному покойнику, то уже по этому одному Мессія Іисусъ долженъ быть совершить то же самое. Матѳей и Маркъ довольствуются однимъ разсказомъ этого рода, разсказомъ о воскрешеніи дочери Іаира (Матѳ. 9, 18; Маркъ 5, 22) Лука даетъ два разсказа; одинъ—о дочери Іаира (Лука 8, 41) и кромѣ того другой—о юношѣ въ Наинѣ (Лука 7, 11). Что касается Іоанна, то у него мы снова находимъ только одинъ разсказъ о воскрешеніи Лазаря (Іоаннъ, 11), но зато такой, который замѣняетъ всѣ остальные, рядомъ съ которымъ всѣ прочіе должны бы казаться совершенно ненужными.

Темой перваго, общаго всѣмъ тремъ синоптическимъ Евангеліямъ разсказа о воскрешеніи умершаго является, какъ уже указано, изреченіе: „не умерла дѣвица, но спитъ",—т. е. основное христіанское воззрѣніе на смерть, какъ на чистый сонъ. Это тема воплощена въ разсказѣ о воскрешеніи, простѣйшая форма котораго принадлежитъ Матѳею. Отецъ дѣвицы, неопредѣленно названный „начальникомъ" сообщаетъ Іисусу о только что послѣдовавшей кончинѣ своей дочери и проситъ его прійти, возложить на умершую руку „и она будетъ жива". Іисусъ въ сопровожденіи учениковъ отправляется за нимъ, и, послѣ приключившагося по пути эпизода со страдающей кровотеченіями женщиной, приходятъ въ домъ начальника. Вслѣдствіе тогдашняго іудейскаго обычая хоронить умершихъ черезъ нѣсколько часовъ послѣ смерти, они встрѣчаютъ здѣсь свирѣльщиковъ и мятущуюся толпу прочей похоронной публики. Іисусъ, исходя изъ той мысли, которую мы выше назвали темой всего разсказа, приказываетъ всѣмъ этимъ людямъ выйти вонъ, но народъ осмѣиваетъ Іисуса за эти слова. Здѣсь мы видимъ, какъ новое христіанское воззрѣніе на смерть прямо противополагается старому іудейскому и языческому воззрѣнію. Іудей стараго стиля, съ его необоснованной въ ученіи Моисея, оспариваемой различными школами, шаткой вѣрой въ воскресеніе, которое къ тому же теряется въ перспективѣ длинной жизни въ царствѣ тѣней, подобно язычнику принадлежалъ къ тѣмъ, которые лишены всякой надежды; поэтому, если имъ подобало шумно оплакивать умершихъ, то съ христіанской точки зрѣнія это было неумѣстно. И обратно, христіанское упованіе въ смерти могло казаться язычникамъ и іудеямъ лишь смѣшнымъ безумiемъ. Христосъ положилъ конецъ безутѣшному оплакиванію мертвыхъ въ древнемъ мірѣ: въ дѣйствительности тѣмъ, что съ Нимъ была связана для всѣхъ вѣрующихъ въ него надежда на немедленное воскресеніе и блаженную жизнь вмѣстѣ съ нимъ; здѣсь-же, въ разсказѣ, гдѣ это соотношеніе олицетворено въ видѣ чуда, это

достигается тѣмъ, что Іисусъ немедленно воскрешаетъ къ земной жизни оплакиваемую мертвую дѣвицу. Выгнавъ толпу онъ попросту беретъ дѣвицу за руку, „и дѣвица встала“— прямая противоположность воскрешеніямъ умершихъ пророками, которыя совершались лишь послѣ долгихъ и напряженныхъ усилій со стороны чудотворцевъ.

Въ высшей степени простымъ и наивнымъ представляется то обстоятельство, что по Матѳею отецъ дѣвицы безъ всякихъ оговорокъ высказываетъ предположеніе, будто достаточно Іисусу прійти и возложить руку на умершее дитя, чтобы оно снова ожило. Отъ того, что онъ принималъ это, какъ нѣчто само собою понятное, столь необыкновенное чудо, какъ воскрешеніе мертваго, какъ-бы низводится на почву обыденнаго явленія, или по крайней мѣрѣ обыденнаго чуда. Оно казалось-бы гораздо больше, если-бы произошло неожиданно. Конечно, если отецъ дѣвицы просилъ Іисуса пойти, какъ это сказано у Матѳея, къ его дочери, то онъ долженъ былъ считать ея воскрешеніе возможнымъ. Поэтому Лука и Маркъ заставляютъ его явиться къ Іисусу тогда, когда дочь еще не умерла. Испрашиваемое имъ у Іисуса возложеніе руки должно лишь служить къ исцѣленію опасной больной, причемъ не предполагается, что-бы оно *могло* также воскресить умершую. Но Іисусъ долженъ былъ именно воскресить мертвую. У Луки и Марка дѣвушка умираетъ, поэтому, въ промежутокъ времени между бесѣдой отца съ Іисусомъ и ихъ прибытіемъ въ домъ плача; люди, выходящіе изъ дома, высказываютъ свое мнѣніе, что помощь чудотворца уже запоздала и совѣтуютъ отцу, не утруждать болѣе Учителя, потому что съ дочерью его уже все кончено. Петерялъ-ли и самъ отецъ надежду при этомъ извѣстіи, не сказано; Іисусъ предупреждаетъ всякія его рѣчи увѣщеваніемъ не бояться, а вѣрить— и дочь его будетъ спасена. Этими словами подготовлена почва для дальнѣйшаго заявленія, что дѣвица не умерла, а спитъ; заявленіе это не является уже здѣсь такимъ рѣзкимъ какъ у Матѳея, гдѣ оно высказано безъ всякой предварительной подготовки. Впрочемъ, сравнивая все изложеніе этой исторіи у Луки и Марка съ изложеніемъ Матѳея, можно наглядно видѣть, какъ фактъ воскрешенія умершаго постепенно возводится на пьедесталъ. Пріемъ, посредствомъ котораго оба среднихъ евангелиста вводятъ этотъ разсказъ, есть не болѣе, какъ объективное выраженіе той мысли, что если исцѣленіе больныхъ помощью слова и возложенія руки, само по себѣ уже достаточно чудесно, но всетаки еще лежитъ въ предѣлахъ человѣческаго пониманія, то воскрешеніе мертвыхъ уже безусловно выходитъ изъ этихъ предѣловъ.

То обстоятельство, что Лука и Маркъ, опредѣляя точнѣе званіе отца, называютъ его начальникомъ синагоги и кромѣ того указываютъ его имя собственное, не можетъ служить доводомъ въ пользу предпочтенія ихъ разсказа разсказу Матѳея. Въ самомъ дѣлѣ, первая подробность можетъ быть собственной догадкой позднѣйшаго разсказчика, имя же Іаира могло быть выбрано благодаря смыслу этого слова въ языкѣ. Другая деталь, встрѣчающаяся у Луки и состоящая въ томъ, что дѣвушка была единственной дочерью своего отца, клонится исключительно къ тому, чтобы сдѣлать происшествіе болѣе трогательнымъ, и повидимому перенесена сюда Лукой изъ его-же разсказа о юношѣ въ Наинѣ. Точно также и встрѣчающееся у него и у Марка указаніе, что дѣвушкѣ было 12 лѣтъ отъ роду, по всей вѣроятности перешло въ этотъ разсказъ изъ повѣсти о страдающей кровотеченіями женщинѣ, такъ-какъ эта послѣдняя повѣсть переплетается въ текстѣ съ разсказомъ о дочери Іаира, и продолжительность болѣзни той женщины у всѣхъ разсказчиковъ опредѣляется одной и той-же цифрой—въ 12 лѣтъ. Уже Матѳей указываетъ, что прежде чѣмъ приступить къ совершенію чуда Іисусъ удаляетъ изъ дома ненужный народъ; но Матѳей ничего не знаетъ о томъ, что Іисусъ не допустилъ въ домъ и часть своихъ учениковъ. По Лукѣ-же и по Марку Іисусъ, кромѣ родителей дѣвушки, беретъ съ собою лишь самый тѣсный кружокъ своихъ учениковъ — Петра, Якова и Іоанна. Затѣмъ, къ простому возложенію руки, посредствомъ котораго чудо воскрешенія дѣвушки совершается у Матѳея, у этихъ двухъ евангелистовъ присоединяется еще изреченіе: „Дѣвица встань!“,— которое Маркъ передаетъ даже на томъ арамейскомъ нарѣчіи, которымъ пользовался Іисусъ. Послѣднее обстоятельство въ данномъ случаѣ, какъ и въ разобранномъ нами случаѣ исцѣленія глухонѣмого по Евангелію того-же Марка, имѣетъ единственной цѣлью—окружить актъ свершенія чуда большей таинственностью. Къ той-же цѣли клонится и устраненіе учениковъ, кромѣ указанныхъ трехъ, и наконецъ воспрещеніе разсказывать о случившемся,—между тѣмъ какъ Матѳей безъ задняго умысла даетъ слуху объ этомъ чудѣ разнестись по всей странѣ. Приказаніе Іисуса у Луки и Марка—дать поѣсть воскрешенной дѣвушкѣ — есть деталь, служащая для наглядности, и теорія натуралистическаго толкованія напрасно старается истолковать ее въ свою пользу.

Если наряду съ исторіей воскрешенія дѣвушки сложился другой разсказъ, героемъ котораго является юноша, то ключъ къ этому находится уже въ ветхозавѣтномъ преданіи, такъ-какъ

Илія и Елисѣй каждый воскресили по юношѣ, и вдобавокъ по единственному сыну у матери, которая въ исторіи Иліи кромѣ того является еще вдовою. Всѣ эти возбуждающія чувство подробности мы находили въ разсказѣ Луки о воскрешеніи юноши въ Наинѣ,—разсказѣ, который уже въ этомъ отношеніи является потенцированіемъ преданія о дочери Іаира. Мать-вдова, проводившая въ могилу своего единственнаго сына, сильнѣе возбуждаетъ наше участіе, чѣмъ отецъ, потерявшій дочь (которая лишь по свидѣтельству одного изъ евангелистовъ была единственнымъ ребенкомъ у своего отца). Тамъ плакальщиками являются преимущественно наемные люди, изгнаніе которыхъ вполнѣ умѣстно; здѣсь плачетъ осиротѣлая мать, своими слезами по единственномъ сынѣ возбуждая состраданіе у чудотворца. Сравнивая далѣе обращеніе Іисуса къ вдовѣ съ словами, сказанными Іаиру, мы видимъ, что содержаніе ихъ по существу одно и то-же; только объективная форма перешла здѣсь въ субъективную. Если дѣйствительно смерть есть только сонъ, какъ сказалъ Іисусъ Іаиру, то отсюда вытекаетъ уже то чувство, которое Іисусъ выражаетъ вдовѣ въ Наинѣ и которое Лука успѣлъ внести уже въ разсказъ о дочери Іаира (Лука 8,52); а именно — что о мертвыхъ нечего плакать. Съ древнехристіанской точки зрѣнія такой выводъ остается вѣрнымъ, если даже покойные немедленно не воскресаютъ, потому что имъ предстоитъ вскорѣ воскреснуть при вторичномъ пришествіи Христа; въ разсказѣ-же о чудѣ это вытекаетъ изъ того, что умершій тутъ-же возвращается къ земной жизни. Легко видѣть, что такое подчеркиваніе субъективной стороны дѣла вполнѣ соотвѣтствуетъ характеру третьяго Евангелія, особенно если вспомнить самыя выдающіяся притчи отличающія этого Евангелиста отъ его предшественника Матѳея.

Но и по существу своего фактическаго содержанія разбираемый разсказъ Луки представляется усиленіемъ предыдущаго разсказа. Дочь Іаира только что умерла и, какъ мы должны принять, еще не застывшая лежала на своей постели; если ея возвращеніе къ жизни должно служить доказательствомъ чудотворной силы Іисуса, то у невѣрующихъ весьма легко можетъ зародиться подозрѣніе, что дѣвица въ дѣйствительности не умерла, а лишь впала въ обморокъ и очнулась бы и безъ вмѣшательства Іисуса. Другое дѣло—мертвецъ, котораго уже относятъ въ могилу; онъ уже несравненно достовѣрнѣе, такъ сказать видимымъ образомъ, умеръ. Правда у іудеевъ обычай очень рано хоронить умершихъ, часа черезъ четыре послѣ кончины; однако предварительно все-таки удостовѣрялись въ смерти

способами, которые, по крайней мѣрѣ для современниковъ, имѣли доказательную силу. Поэтому и Филостратъ, въ своей біографіи чудотворца неопиѳагорейца Аполлонія, подражаетъ преимущественно этому разсказу и заставляетъ своего героя встрѣтить похороны невѣсты, которую онъ и возвращаетъ къ жизни при помощи прикосновенія къ ней и произнесенія нѣсколькихъ словъ. Іисусу достаточно только приказать юношѣ встать; прикосновеніе его къ носилкамъ имѣетъ лишь цѣлью остановить процессію. Если затѣмъ, когда умершій, поднявшись, сѣлъ, Іисусъ—по словамъ Евангелія—„отдалъ его матери его“,—то это ничто иное, какъ буквальное повтореніе того, что пророкъ Илія сказалъ сарептанской вдовѣ, когда онъ воскресилъ ея сына (1 Царс. 17,23).

Предоставимъ теоріи натуралистическаго толкованія чудесъ утверждать, что и въ этомъ случаѣ, когда воскрешаемаго уже выносятъ изъ дому, мы—вслѣдствіе извѣстнаго іудейскаго обычая рано хоронить—все-таки еще не имѣемъ полной увѣренности въ томъ, что юноша, котораго считали мертвымъ, въ дѣйствительности былъ лишь мнимо-умершимъ. Гораздо достовѣрнѣе, что, воспрещая матери плакать, приказывая носильщикамъ остановиться и юношѣ встать, Іисусъ ведетъ себя во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ не какъ человѣкъ, успѣвшій въ выносимомъ изъ дому юношѣ распознать мнимо-умершаго, а какъ такой человѣкъ, который имѣетъ и власть и волю воскресить дѣйствительно умершаго; равнымъ образомъ и удивленіе толпы, доходящее до страха, и прославленіе толпою Бога, который посѣтилъ народъ свой, пославъ ему великаго пророка,—не соотвѣтствуютъ простому обнаруженію мнимо-умершаго. Вся исторія, которую разсказываетъ намъ евангелистъ, очевидно считалась, такимъ образомъ, фактомъ дѣйствительнаго воскрешенія изъ мертвыхъ. Если же мы не можемъ себѣ ничего подобнаго вообразить, то отъ разсказа у насъ остается не естественно-возможный случай, а вообще ничего не остается; и элементовъ, изъ которыхъ возникъ этотъ разсказъ, мы должны написать въ той-же самой области, которая лишаетъ насъ возможности принимать его, какъ историческій фактъ,—въ области представленій о Богѣ и его откровеніи въ природѣ, представленій, которыя у іудеевъ и у древнихъ христіанъ были другія и имѣли иное содержаніе, чѣмъ у насъ.

7. Воскрешеніе Лазаря.

Не только раціоналисты новѣйшаго времени, и не только противники христіанства въ древнѣйшія времена сознавали, что даже послѣдній изъ разсмотрѣнныхъ нами варіантовъ чуда воскрешенія изъ мертвыхъ не исключаетъ еще окончательно всѣхъ сомнѣній, не даетъ еще полнаго доказательства тому, что требовалось доказать, но уже и внутри христіанскихъ круговъ съ самаго начала зародилось это сознаніе. Разсказы о воскрешеніи мертвыхъ должны были достовѣрно установить фактъ грядущаго воскрешенія мертвыхъ Христомъ, при его вторичномъ пришествіи. Если даже въ первое время считали вторичное пришествіе столь близкимъ, что напр. апостолъ Павелъ надѣялся еще дожить до него (1 посл. къ Кор. 15,51; въ посл. къ Ѳессал. 4,15), то съ теченіемъ времени, если даже говорить объ однихъ только христіанахъ, значительная и чѣмъ дальше, тѣмъ большая часть ихъ успѣла умереть, быть похороненной и даже истлѣть въ могилахъ. Чтобы воскрешающая сила вторичнаго пришествія Христа могла распространяться и на этихъ людей, это еще не могло считаться установленнымъ на томъ только основаніи, что при жизни своей Іисусъ вернулъ къ жизни нѣсколько человѣкъ, только что скончавшихся и еще не преданныхъ погребенію. Свершенное чудо, служащее залогомъ грядущаго, должно было находиться въ болѣе правильномъ отношеніи къ этому послѣднему; для доказательства того, что всѣ лежащіе въ гробахъ услышатъ нѣкогда призывный голосъ Сына Божьяго и возстанутъ изъ могилъ (Іоанн. 5,28), Іисусъ долженъ былъ во время своей земной жизни мощнымъ голосомъ вызвать изъ гроба такого человѣка, который уже нѣкоторое время пролежалъ въ могилѣ и подвергся тлѣнію (Іоанн. 11,17,—39, 43). Такова основа Іоаннова разсказа о воскрешеніи умершаго,—разсказа, въ которомъ нашли себѣ выраженіе всѣ своеобразныя особенности четвертаго Евангелія. Если изъ трехъ евангельскихъ разсказовъ о воскрешеніи мертвыхъ исторію о дочери Іаира, имѣющуюся у всѣхъ синоптиковъ, назвать „положительной степенью“, а добавленную Лукою повѣсть о юношѣ въ Наинѣ — „сравнительной“, то встрѣчающійся у одного только Іоанна разсказъ о воскрешеніи Лазаря будетъ по отношенію къ тѣмъ двумъ разсказамъ „превосходной степенью“. Но именно въ

такомъ соотношеніи другъ къ другу и вообще находятся при Евангелія—Матѳея, Луки и Іоанна. У Матѳея чудесное является въ простой передачѣ факта, какъ оно и должно было быть Лука уже болѣе освѣщаетъ какъ принципъ, изъ котораго чудо проистекаетъ, такъ и дѣйствіе, которое оно производитъ на человѣческій духъ; и, наконецъ, у Іоанна и принципъ, и самый фактъ чуда, и впечатлѣніе и духовный смыслъ чуда—все получаетъ свое высшее выраженіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ эти различныя стороны приведены къ единству, которое производитъ свое дѣйствіе даже тогда, когда внутреннія противорѣчія уже успѣли выясниться непредубѣжденномувзору

Чтобы сразу возбудить чувство состраданія, объектъ чуда долженъ быть не какимъ-нибудь безразличнымъ незнакомцемъ. а другомъ Іисуса, а женское сердце, сокрушмющееся е его смерти, должно быть сердцемъ не обыкновенной матери, а нѣжнымъ сердцемъ сестеръ Марѳы и Маріи, той самой Маріи, которая и къ Іисусу относилась съ такимъ трогательнымъ поклоненіемъ. Четвертый евангелистъ не оставилъ также безъ вниманія и той болѣе изысканной обстановки, которая отличаетъ разсказъ о дочери Іаира у Луки отъ разсказа Матѳея. Чтобы получить постепенный переходъ отъ меньшаго къ большему, Іоаннъ, подобно Лукѣ, заставляетъ первоначально возвѣстить не о смерти, а лишь о болѣзни того, кто впослѣдствіи будетъ воскрешенъ. У Луки съ вѣстью отправляется отецъ, здѣсь-же сестры отправляютъ къ Іисусу посланныхъ съ извѣстіемъ о томъ, что ихъ братъ заболѣлъ; и хотя при этомъ не сказано, что сестры желали, чтобы Іисусъ пришелъ исцѣлить ихъ брата, но это вытекаетъ изъ дальнѣйшаго (ст. 21,32). Но въ противоположность разсказу Луки, Іисусъ находился не въ одномъ городѣ съ больнымъ, а былъ въ провинціи Переѣ, на другомъ берегу Іордана, тогда какъ больной находился въ Виѳаніи, возлѣ Іерусалима. Тѣмъ не менѣе, вмѣсто того, чтобы немедленно отправиться къ больному, Іисусъ еще цѣлыхъ два дня остается на мѣстѣ, не дѣлая приготовленій къ отъѣзду.

Почему онъ медлилъ? И дальнее разстояніе, и близкія отношенія къ больному не должны-ли были заставить его вдвойнѣ торопиться? У Луки по-просту разсказано такъ, что Іисусъ спѣшилъ къ больной, но больная умерла прежде чѣмъ онъ прибылъ въ домъ; развѣ такое незнаніе сколько-нибудь увеличивало достоинство Мессіи, который былъ въ силахъ немедленно возвращать къ жизни неожиданно умершихъ людей? Но другое дѣло—воплощенный, божественный Логосъ. Ему не можетъ быть свой-

ственно такое невѣдѣніе. Іоанновъ Христосъ зналъ, что онъ дѣлалъ, оставаясь по полученіи извѣстія о болѣзни еще два дня въ Переѣ; онъ зналъ, что Лазарь въ это время умретъ, и желалъ дать ему умереть. Когда онъ по прибытіи посланныхъ заявилъ, что болѣзнь эта „не къ смерти, но къ славѣ Божіей, да прославится черезъ нее сынъ Божій", — то было бы величайшимъ недоразумѣніемъ понимать это въ томъ смыслѣ, что Іисусъ въ это время еще самъ не ожидалъ смертельнаго исхода болѣзни Лазаря; смыслъ этихъ словъ тотъ, что смерть не будетъ послѣднимъ исходомъ, и что при помощи воскресенія умершаго все разрѣшится ко славѣ Бога и Его Христа-Логоса. И въ самомъ дѣлѣ, когда по прошествіи двухъ дней Іисусъ собирается въ Іудею, онъ, не получивъ за это время никакихъ новыхъ извѣстій, а слѣдовательно руководясь своимъ высшей, въ даль проникающей прозорливостью, заявляетъ: „Лазарь, другъ нашъ, уснулъ; но Я иду разбудить его". Эти слова даютъ евангелисту поводъ вывести одну изъ своихъ любимыхъ антитезъ. Ученики понимаютъ „сонъ" буквально, тогда какъ Іисусъ говорилъ фигурально о смерти, которая отъ его мощнаго слова исчезнетъ, какъ легкій сонъ: и здѣсь, такимъ образомъ, христіанское воззрѣніе на смерть противоставляется общепринятому, которое, оказывается, раздѣляютъ всѣ, кромѣ самого Іисуса. Затѣмъ Іисусъ разъясняетъ ученикамъ и цѣль своей медлительности: онъ радуется за учениковъ, что его тамъ не было, что онъ не предупредилъ смерть своего друга, потому что воскрешеніе умершаго, которое онъ предполагаетъ теперь совершить, въ большей степени, чѣмъ исцѣленіе больного, укрѣпитъ ихъ вѣру. Нужно-ли доказывать, что такой образъ дѣйствій —дать умереть другу, котораго можно спасти, съ тѣмъ, чтобы его послѣ воскресить,—настолько же согласуется съ фантастической природой Іоаннаго Христа, насколько онъ былъ безчеловѣчнымъ и отталкивающимъ со стороны настоящаго человѣка, хотя-бы и самаго одареннаго Богомъ и преданнаго Богу.

Но Іисусъ оставался въ Переѣ не только для того и не только такъ долго, чтобы Лазарь успѣлъ умереть до его прибытія въ Виѳанію; времени должно было пройти столько, чтобы къ прибытію Іисуса умершій уже четыре дня находился въ гробу (ст. 17), чтобы Марѳа могла сказать что онъ „смердитъ уже" (ст. 39), т. е. уже подвергся тлѣнію. Подтвердилось-ли это послѣднее обстоятельство потомъ при вскрытіи могилы, не сказано, но не сказано и обратное. Три дня—вѣровали позднѣйшіе іудеи—душа умершаго витаетъ надъ его тѣломъ, на четвертый день она удаляется, предоставляя тѣло тлѣнію. Очевидно, что

эта подробность имѣла цѣлью какъ можно ближе уподобить воскрешаемаго Лазаря тѣмъ чьего грядущаго воскресенія ожидали въ концѣ дней.

Подобно тому какъ въ повѣсти о дочери Іаира, при приближеніи Іисуса къ дому, оттуда выходятъ одинъ или нѣсколько человѣкъ, которые сообщаютъ отцу о кончинѣ дѣвушки и совѣтуютъ не утруждать болѣе учителя,—такъ и здѣсь, получивъ извѣстіе о приближеніи Іисуса, Марѳа выходитъ ему на встрѣчу за селеніе. О смерти брата она говоритъ такъ, какъ будто знаетъ, что Іисусу уже все извѣстно: „еслибы Ты былъ здѣсь, не умеръ-бы братъ мой"; но и теперь, когда онъ явился, она не лишена еще надежды, какъ тѣ люди Іаира; даже въ сравненіи съ учениками Іисуса, которые не совѣтовали ему отправляться въ Іудею, Марѳа, въ нашемъ разсказѣ выдѣляется своей увѣренностью, что со смертью брата еще не все кончено, что и теперь достаточно Іисусу попросить у Бога, чтобы Богъ исполнилъ его просьбу. Однако, какъ ни прозорлива сестра Маріи, членъ тѣснаго кружка посвященныхъ, все-таки и она должна дать возможность Іисусу превзойти и ея пониманіе и надежды. Поэтому они тутъ-же обнаруживаетъ шаткость своего пониманія, и увѣреніе Іисуса, что братъ ея воскреснетъ, понимаетъ въ смыслѣ воскресенія въ концѣ дней, и потому находитъ это мало утѣшительнымъ. Но когда Іисусъ объясняетъ истинный смыслъ своего увѣренія, говоря: „Я есмь воскресеніе и жизнь; вѣрующій въ Меня, если и умретъ оживетъ," Марѳа изъявляетъ свою вѣру въ то, что онъ есть Христосъ, грядущій въ міръ Сынъ Божій,—вѣру, въ которой, правда, нѣтъ еще надлежащаго пониманія, но которая можетъ развиться до такого пониманія. Впрочемъ, изреченіе: „Я есмь воскресеніе и жизнь" является собственно темой всего этого Іоаннова разсказа о воскресеніи изъ мертвыхъ, точно также какъ слова: „не умерла дѣвица, но спитъ" являются темой общаго всѣмъ синоптикамъ, а изреченіе: „не плачь" темой спеціальнаго разсказа Луки.

Отъ обоихъ послѣднихъ разсказовъ тема Іоанна отличается тѣмъ-же, чѣмъ вообще Іоанново Евангеліе отличается отъ синоптическихъ: во первыхъ, тѣмъ, что Христосъ не только въ дѣйствительности является тѣмъ, кто обращаетъ смерть въ простой сонъ и осушаетъ слезы по умершимъ, но что онъ въ силу своей природы Сына Божьяго, по высшему смыслу нашего Евангелія, требуетъ вѣры въ себя и дѣлаетъ эту вѣру условіемъ участія въ вѣчной жизни; и во вторыхъ тѣмъ, что подъ дарованной имъ жизнью понимается здѣсь не только тѣлесное воскресеніе, въ

видѣ исключенія дарованное нынѣ одному человѣку, и предстоящее въ будущее всѣмъ людямъ, но и исходящая отъ Іисуса онвая духовная жизнь.

Послѣ этого изъявленія вѣры Марѳа пошла позвать сестру, вмѣстѣ съ которой появляется и цѣлая толпа утѣшающихъ ее и сочувствующихъ іудеевъ. Эти плачущіе іудеи играютъ въ исторіи Лазаря ту же роль, что свирѣльшики и шумная похоронная толпа въ исторіи о дочери Іаира: они олицетворяютъ акжитеру между новымъ христіанскимъ и древнимъ іудейско-языческимъ воззрѣніемъ на смерть. Но поведеніе Іоаннова Христа показываетъ, насколько выше онъ стоитъ, чѣмъ Христосъ у синоптиковъ. Послѣднему шумный плачъ людей кажется неумѣстнымъ, и потому онъ приказываетъ имъ уйти; здѣсь-же, у Іоанна о шумѣ и рѣчи нѣтъ, окружающіе только плачутъ и Марія плачетъ вмѣстѣ съ ними; но вмѣсто того, чтобы по дружески воспретить ей плакать, какъ вдовѣ въ Наинѣ, Іисусъ самъ возскорбѣлъ духомъ и возмутился. Ясно, что никакихъ человѣческихъ основаній у него для этого не было; но всѣ попытки придать тому слову, которымъ евангелистъ неоднократно опредѣляетъ душевное состояніе Іисуса, другое значеніе, или отнести его къ чему-нибудь иному, а не къ слезамъ іудеевъ и Маріи, совершенно тщетны. Христосъ Богъ возмутился тѣмъ что люди и сама Марія могутъ плакать о смерти Лазаря, тогда какъ онъ самъ, начало жизни, присутствуетъ тутъ-же; это ослѣпленіе людей, не понимающихъ кого они имѣютъ въ его лицѣ, возбуждаетъ его скорбь, а затѣмъ и возмущеніе; вѣдь и тѣ слезы, которыми онъ самъ разразился по пути къ гробу ихъ могутъ—если изложеніе не противорѣчитъ самому себѣ—быть слезами скорби о смерти Лазаря, который сейчасъ воскреснетъ, не могутъ хотя-бы уже по тому одному, что такъ понимаютъ ио іудеи (ст. 36), которые въ четвертомъ Евангеліи всегда вообще впадаютъ въ заблужденіе. Если мы захотимъ найти аналогичный примѣръ въ евангельской исторіи, то единственный случай, когда еще говорится про слезы Іисуса, имѣется у Луки (19,41): Іисусъ плачетъ, увидавъ городъ Іерусалимъ, при мысли о тѣхъ страшныхъ дняхъ, которые ожидаютъ этотъ городъ, не узнавшій „времени посѣщенія своего“. Этимъ временемъ для іудейскаго народа были уже дѣятельности Іисуса, которая именно теперь, въ іудейскомъ воскрешеніи Лазаря должна дойти до своего аногея, не внушивъ однако іудеямъ ни вѣры, ни познанія. Вотъ почему Іисусъ плачетъ и вотъ почему слезы его снова уступаютъ мѣсто скорби, когда іудеи говорятъ: „не ты-ли сей, отверзшій очи слѣпому, сдѣлать, чтобы и этотъ (Лазарь) не умеръ?,“—слова, которыя отчасти отдаютъ упрекомъ, отчасти-же

обнаруживаютъ отсутствіе всякаго пониманія, что здѣсь передъ ними находится лично само воскресеніе и жизнь.

Гробница, къ которой мы теперь приближаемся, описана почти какъ позднѣйшая гробница Іисуса. Передъ нами пещера, искусственная пещера, подобно тому какъ и гробница Іисуса—согласно синоптикамъ—высѣчена въ скалѣ; и входъ въ нее закрытъ—какъ и у гробницы Іисусы—камнемъ; и о погребальныхъ пеленахъ, въ которыя былъ обвитъ покойникъ, упоминается также, какъ впослѣдствіи про Іисуса (Іоаннъ 20,6). Воскрешеніе Лазаря Христомъ должно было служить не только залогомъ грядущаго воскрешенія имъ всѣхъ умершихъ, но и прообразомъ его собственнаго вскорѣ предстоящаго возстанія изъ мертвыхъ. Затѣмъ, когда несмотря на слова Марѳы о томъ, что мертвецъ уже разложился и „смердитъ", камень отъ пещеры отваленъ, Іоанновъ Христосъ вмѣсто того, чтобы сразу, какъ у синоптиковъ въ обоихъ аналогичныхъ разсказахъ, произнести свое мощное слово, находитъ нужнымъ предварительно обратиться съ молитвою къ Отцу своему. Конечно, это не просьба, какъ у пророка Иліи при воскрешеніи умершаго, потому что въ просьбѣ Сынъ, единый съ Отцомъ, не нуждается; это—благодарственная молитва за то, что Отецъ услышалъ его. Изъ этого слѣдуетъ, что онъ сперва молился въ тиши, но съ увѣренностью въ томъ, что будетъ услышанъ, потому что просьба и услышаніе, или иначе говоря, приказъ и исполненіе должны быть понимаемы не какъ рядъ отдѣльныхъ актовъ между Сыномъ и Отцомъ, а какъ непрерывное, неподверженное никакимъ измѣненіямъ взаимное общеніе. Строго говоря, на этомъ основаніи не можетъ быть рѣчи и объ отдѣльномъ актѣ благодарности, и если Іисусъ все-таки допускаетъ его, то исключительно ради приспособленія къ окружающему народу, которому нужно указать на Бога, какъ на того, кто одарилъ своего Сына подобной силой (ст. 42). Но чтобы приспособленіе оказало желаемое дѣйствіе, самъ приспособляющійся къ толпѣ не долженъ указывать, что онъ дѣлаетъ этимъ уступку; и съ другой стороны молитва исключительно ради окружающихъ есть противное кривляніе. Иные ученые, не безъ претензіи на остроуміе, возражали противъ критическаго воззрѣнія, усматривающаго въ Іоанновомъ Христѣ только персонифицированное догматическое понятіе, что „понятіе" не ходитъ на свадьбы, не питаетъ состраданія и т. п. Здѣсь можно сказать обратное: такъ, какъ Іоанновъ Христосъ поступалъ у гроба Лазаря, настоящій человѣкъ не поступаетъ, будь онъ даже Богочеловѣкъ; такъ поступаетъ только воплощенное

понятіе, и къ тому же только такое, которое состоитъ изъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу моментовъ. Іоанновъ Христосъ, съ одной стороны, есть единое съ Богомъ, вѣчное творческое Слово: поэтому ему нѣтъ нужды ни просить Отца объ отдѣльныхъ вещахъ, ни благодарить за отдѣльныя вещи, потому что всѣ его дѣянія являются лишь постепеннымъ излученіемъ того, что непрерывно снисходитъ къ нему отъ Отца. Съ другой стороны, однако, онъ какъ человѣкъ, подвизается среди людей, долженъ вести ихъ къ Отцу, при всякомъ случаѣ указывать имъ на Отца, тѣмъ болѣе при такомъ случаѣ, какъ воскресеніе умершаго, гдѣ особенно ярко проявляется величіе Бога. Поэтому онъ высказываетъ громкую молитву Богу, и молитву благодарственную, потому что просьба, заключая въ себѣ моментъ сомнѣнія, услышанъ-ли онъ Отцомъ, еще легче могла-бы быть плохо истолкована; но такъ-какъ онъ въ то-же время есть и воплощенный Логосъ, то молитва его является простымъ приспособленіемъ, желая быть признаннымъ въ качествѣ Логоса, онъ самъ и говоритъ, что молится не отъ себя и не ради себя самого, а исключительно ради окружающихъ. Какъ реальное естество, какъ человѣкъ, Христосъ четвертаго Евангелія является въ этой молитвѣ ради приспособленія, къ толпѣ какимъ-то комедіантомъ, и, судя по его собственному объясненію характеру этой молитвы, даже неумѣлымъ комедіантомъ. Но и въ качествѣ персонифицированнаго понятія онъ здѣсь особенно рельефно обнаруживаетъ тѣ внутреннія противорѣчія, которыя соединены въ немъ въ какое-то немыслимое единство.

Громкій голосъ, которымъ Іисусъ взываетъ къ гробницѣ и приказываетъ умершему выйти вонъ, явно обозначаетъ голосъ Сына Божьяго, который нѣкогда услышатъ всѣ лежащіе въ гробахъ и по звуку его возстанутъ (Іоаннъ 5, 28); это—сигналъ къ воскресенію, который въ иныхъ мѣстахъ приписывается архангелу, глашатаю Мессіи, и сопровождается громкимъ трубнымъ звукомъ (1 посл. къ Коринѳ. 15, 52; 1 посл. къ Ѳесс. 4, 16).

До сихъ поръ мы были вынуждены считать разсказъ о воскрешеніи Лазаря, подобно другимъ двумъ аналогичнымъ евангельскимъ разсказамъ, неисторическими образами древне-христіанской фантазіи, болѣе или менѣе сознательными и искусственными воплощеніями одной и той-же догматической темы. Къ этому же вынуждало то обстоятельство, что поскольку разсказъ этотъ немыслимъ исторически, по стольку-же происхожденіе его легко и вполнѣ объясняется догматическими представленіями и особенностями Іоаннова Евангелія. Но имѣется и еще

одно обстоятельство. Вполнѣ понятно, что четвертый евангелистъ совершенно не упоминаетъ о другихъ двухъ случаяхъ воскресенія мертвыхъ, и никто изъ этого умолчанія не выведетъ заключенія о неисторичности тѣхъ случаевъ. Въ самомъ дѣлѣ, допуская даже, что случаи эти дѣйствительно произошли, мы видѣли, что все, что придаетъ имъ смыслъ, заключается въ исторіи Лазаря въ такой потенцированной степени, что въ изложеніи, вообще носящемъ эклектическій характеръ, тѣ разсказы были-бы безусловно лишними наряду съ разсказомъ о Лазарѣ. Но совершенно иначе представляется дѣло, если поставить вопросъ обратно и спросить, почему-же синоптики ничего не разсказываютъ объ этой въ высшей степени многозначительной исторіи Лазаря? почему они, вмѣсто своихъ гораздо менѣе важныхъ и доказательныхъ случаевъ, не сообщили лучше исторіи Лазаря? Было такое мнѣніе, что это тѣмъ хуже для первыхъ трехъ евангелистовъ, что это доказываетъ, будто ни одинъ изъ нихъ, не исключая Матѳея, не былъ ни апостоломъ, ни даже очевидцемъ жизни Іисуса. Въ самомъ дѣлѣ, апостолу или очевидцу воскресенія Лазаря не могло остаться неизвѣстнымъ, а разъ оно было извѣстно, то онъ долженъ былъ и разсказать о немъ. Если-же ни одинъ изъ нихъ очевидцемъ не былъ, а всѣ они были лишь собирателями преданій, то воскресеніе Лазаря могло конечно, въ дѣйствительности произойти, и все-таки не попасть въ ихъ Евангелія. Фактъ этотъ могъ еще до того времени, когда они писали, затеряться въ преданіи, или потерять часть своего значенія. Значеніе-же его, полагаютъ сторонники этого мнѣнія, состояло преимущественно въ его прагматической связи съ дальнѣйшей судьбой Іисуса, по скольку этотъ фактъ довелъ раздраженіе враговъ Іисусовыхъ до послѣдняго посягательства на его жизнь. Что касается этой прагматической связи между воскрешеніемъ Лазаря и участью Іисуса, то ясно, что для казни Іисуса столь-же мало требовался поводъ въ видѣ чуда, какъ и для казни Сократа: слишкомъ много было для этого естественныхъ причинъ, вытекавшихъ изъ противоположности интересовъ и міросозерцаній. Въ столь же малой степени исторія Лазаря, если она произошла въ дѣйствительности, нуждается въ какомъ-либо особомъ прагматическомъ значеніи для того, чтобы не быть пропущенной во всякомъ сколько-нибудь обстоятельномъ и разумно составленномъ Евангеліи. Воскрешеніе Лазаря было чудомъ изъ чудесъ, и такъ именно оно и описано у четвертаго евангелиста. И прямо глазамъ своимъ не вѣришь, читая, напр. у Шлейермахера, такое утвержденіе, что для поученія исторія Лазаря большого значенія не имѣетъ. Какъ? дидактическаго зна-

ченія не имѣетъ исторія, въ которой Іисусъ, какъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ является, „воскресеніемъ и жизнью“? и не только является, но и ясно выводитъ это ученіе изъ самой исторіи? Но Шлейермахеръ открылъ и еще причину, почему извѣстіе о воскресеніи Лазаря могло такъ рано затеряться въ евангельскомъ преданіи. Онъ указываетъ, что у Матѳея и Марка совершенно нѣтъ ничего объ отношеніяхъ Іисуса къ той семьѣ, въ средѣ которой разыгрывается исторія Лазаря, тогда какъ у Луки, который знаетъ про сестеръ, затерялись мѣстожительство и братъ. И происходитъ это оттого, что къ тому времени, когда собирались свѣдѣнія, лежащія въ основѣ синоптическихъ отчетовъ, семья Лазаря, быть можетъ вслѣдствіе испытанныхъ гоненій (Іоаннъ 12, 10), уже не жила въ Виѳаніи. Какъ будто преданіе о такомъ неслыханномъ происшествіи, если оно дѣйствительно произошло, могло не сохраниться въ окрестности, что-бы ни случилось съ семьей, въ которой оно разыгралось, выселилась-ли она, или даже вымерла! И только въ томъ случаѣ, если четвертый евангелистъ сочинилъ эту исторію лишь во второмъ вѣкѣ послѣ Р. Х., можно объяснить, почему древнѣйшіе евангелисты ничего про нее не знаютъ.

Но мы не можемъ оставить безъ вниманія намекъ Шлейермахера на различное отношеніе евангелистовъ къ Виѳанскому семейству, хотя-бы разсмотрѣніе этого обстоятельства и привело насъ къ противоположнымъ результатамъ, чѣмъ этого столь расположеннаго къ Іоанну изслѣдователя. Первые три евангелиста во всякомъ случаѣ ничего не знаютъ о какомъ-либо Виѳанскомъ семействѣ, съ которымъ Іисусъ состоялъ въ особенно интимныхъ дружескихъ отношеніяхъ. Первые двое говорятъ о мѵропомазаніе, (Матѳ. 26, 6; Марк. 14, 3) за нѣсколько дней до послѣдней Пасхи, въ Виѳаніи, но происходитъ оно въ домѣ нѣкоего Симона, по прозванію прокаженнаго, и совершается женщиной, имя которой не указано. По Лукѣ, мѵропомазаніе происходитъ еще раньше, въ Галлилеѣ, но безъ указанія мѣстности, въ домѣ Симона фарисея, при чемъ женщина, и у него не имѣющая имени, названа просто грѣшницей (Лука 7, 36) За то позднѣе, на пути изъ Галилеи въ Іерусалимъ, но еще вдали отъ Іерусалима, Лука заставляетъ Іисуса остановиться въ одной неназванной деревнѣ, у женщины, по имени Марфа, у которой есть сестра Марія; здѣсь-то и разыгрывается извѣстная сцена, которой выраженіемъ являются слова: „единое на потребу“ (Лука 10, 38). Что это разсказъ какъ и вообще имена обѣихъ сестеръ впервые встрѣчаются у Луки, это во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія, хотя и не свидѣтельствуетъ еще про-

тивъ исторической достовѣрности этого извѣстія. Если даже дѣйствительно жили и были въ сношеніяхъ съ Іисусомъ такія двѣ сестры, то легко все-таки видѣть, что много суетящаяся и повидимому недовольная своей лѣнивой сестрой Марфа, и сидящая у ногъ Іисуса Марія, которая, по его словамъ, избрала благую часть, являются полными персонификаціями дѣятельнаго іудейскаго христіанства съ одной стороны и проникнутаго созерцательной вѣрой христіанства въ духѣ апостола Павла—съ другой

И такъ, у Матѳея и Марка мы имѣемъ въ Виѳаніи безымянную женщину, мажущую Іисуса мѵромъ; у Луки съ одной стороны тоже безымянную грѣшницу, совершающую помазаніе, но не въ Виѳаніи, а съ другой—сестеръ, Марію и Марѳу, отличныхъ отъ этой женщины, но тоже не въ Виѳаніи. У Іоанна обѣ эти нити сплетены вмѣстѣ (Іоаннъ 12, 1) Мажущая мѵро женщина есть Марія, и такъ какъ помазаніе по преданію происходило въ Виѳаніи, то Марія съ сестрой тамъ и проживаютъ. Уже у Луки пріемъ, оказываемый Іисусу Марѳой, указываетъ на дружеское расположеніе, а поведеніе Маріи свидѣтельствуетъ даже о ея глубокой воспріимчивости; однако объ интимной дружбѣ между Іисусомъ и этой семьей впервые упоминается лишь у Іоанна (Іоаннъ 1, 3—11, 36). Въ другихъ отношеніяхъ впрочемъ сестры въ четвертомъ Евангеліи обрисованы вполнѣ согласно съ тѣмъ, какъ онѣ выведены въ третьемъ. За трапезой, во время которой происходитъ мѵропомазаніе, Марѳа служила, подобно тому какъ у Луки они много суетились, прислуживая; ея выходъ на встрѣчу Іисусу, когда она узнаетъ о его приближеніи послѣ кончины брата, тоже вполнѣ соотвѣтствуетъ ея дѣловитому характеру. Равнымъ образомъ и поведеніе Маріи—паденіе къ ногамъ Іисуса и затѣмъ мѵропомазаніе—вполнѣ соотвѣтствуютъ характеру той, которая у Луки сидѣла у ногъ Іисуса и, слушая его слова, забывала обо всемъ въ мірѣ. И вотъ является вопросъ, что вѣроятнѣе: было-ли все въ дѣйствительности такъ, какъ описываетъ Іоаннъ, т. е. Марія совершила помазаніе Іисуса, она вмѣстѣ съ сестрой проживала въ Виѳаніи, вблизи Іерусалима. и въ ихъ домѣ Іисусъ нашелъ гостепріимное убѣжище во время своего послѣдняго путешествія, но извѣстія объ всемъ этомъ затерялись въ преданіи, имя Маріи какъ той, которая помазала Іисусу ноги мѵромъ, было забыто и о проживаніи ея и ея сестры въ Виѳаніи уже черезъ нѣсколько десятковъ лѣтъ никто ничего въ окрестности не зналъ, хотя это преданіе должно было-бы какъ святыня сохраниться въ христіанствѣ; даже если-бы было разрушено самое мѣсто, гдѣ онѣ жили? или же вѣроятнѣе обратное

предположеніе, что дѣло было такъ, какъ изложено у синоптиковъ, а именно, что въ Виѳаніи, въ домѣ нѣкоего человѣка не состоявшаго ни въ какихъ болѣе близкихъ отношеніяхъ къ Іисусу, одна ничѣмъ болѣе не извѣстная женщина помазала Іисуса мѵромъ, и что въ другомъ мѣстѣ, быть можетъ—въ Галлилеѣ, проживали двѣ сестры Марѳа и Марія, у которыхъ Іисусъ встрѣтилъ гостепріимный пріемъ и воспріимчивость къ своему ученію,—но четвертый евангелистъ ловко скомбинировалъ эти разнородныя свѣдѣнія, приписалъ той, которая слушала у ногъ Іисуса, мѵропомазаніе, а дѣловитой Марѳѣ—суетливыя хлопоты по этому случаю, и наконецъ, поселивъ обѣихъ сестеръ въ Виѳаніи, поставилъ ихъ въ тѣ близкія къ Іисусу отношенія, которыя мы видимъ въ исторіи о Лазарѣ? Если поставить вопросъ такимъ образомъ, то уже изъ вышесказаннаго явствуетъ невѣроятность перваго допущенія; но съ окончательнымъ рѣшеніемъ необходимо обождать до полнаго выясненія характера обоихъ изложенныхъ взглядовъ.

До сихъ поръ мы не занимались братомъ нашихъ сестеръ, Лазаремъ, который однако послужилъ намъ отправной точкой. Въ первомъ изъ указанныхъ нами случаевъ и онъ долженъ былъ затеряться въ синоптическомъ преданіи, что едва-ли мыслимо въ виду того единственнаго въ своемъ родѣ чуда, которое связано съ его именемъ. Можно однако сказать, что синоптическое преданіе не совсѣмъ затеряло Лазаря: у Луки встрѣчается человѣкъ, по имени Лазарь. Правда это не дѣйствительная личность, а герои притчи, это—тотъ бѣдный Лазарь, который въ сей жизни, покрытый струпьями и терпя нужду, лежалъ у воротъ богача, а послѣ смерти, возсѣдая на лонѣ Авраама, возбуждалъ зависть у страдавшаго въ саду богача (Лука 16. 19).

Но въ дѣйствительности оба Лазаря находятся другъ съ другомъ въ родствѣ. Правда, Іоанновъ Лазарь не бѣденъ, подобно Лазарю изъ притчи, но онъ тоже боленъ, и уже вступительныя слова обоихъ разсказовъ обнаруживаютъ замѣчательное сходство. „Былъ боленъ нѣкто Лазарь, изъ Виѳаніи“—начинаетъ Іоаннъ; „былъ также нѣкоторый нищій, именемъ Лазарь“—начинаетъ Іисусъ у Луки свою притчу. Далѣе, оба Лазаря умираютъ и предаются погребенію; но одинъ изъ нихъ возвращается изъ гроба обратно къ жизни, а другой—о его возвращеніи къ жизни проситъ богачъ, но просьба его не удовлетворяется. Почему именно въ притчѣ Авраамъ не исполняетъ просьбы богача, послать Лазаря въ домъ его отца, чтобы обратить его пятерыхъ братьевъ? Потому что Авраамъ предвидитъ, что они, не обратившіе вниманіе на Моисея и пророковъ, не увѣруютъ

и тогда, когда передъ ними возстанетъ воскресшій изъ мертвыхъ. Итакъ вѣрно праотецъ Авраамъ это предвидѣлъ! Вѣдь дѣйствительно одинъ изъ мертвыхъ воскресъ. Это былъ Іисусъ. Но увѣровали ли отъ этого іудеи! Да и Лазарь, какъ того желалъ богачъ, возсталъ изъ гроба, и іудеи все-таки не увѣровали.

Итакъ, примемъ ли мы, что историческій Лазарь превратился въ преданіи въ париболическаго, сказаніе о чудѣ—въ притчу, историческій случай (воскрешеніе умершаго)—въ измышленный примѣръ? Кто имѣетъ хотя бы малѣйшее представленіе о томъ, какъ слагаются и видоизмѣняются подобные разсказы, тотъ сочтетъ болѣе правдоподобнымъ обратное предположеніе. Четвертый евангелистъ заимствовалъ у третьяго проживавшихъ въ деревнѣ сестеръ, укрывшихъ у себя Іисуса, потому что одна, по его мнѣнію, подходила для совершенія знаменитаго мѵропомазанія, а другая для роли хозяйки за трапезой, во время которой оно совершено. А такъ какъ онъ долженъ былъ поселить сестеръ въ Виѳаніи, гдѣ по преданію совершилось помазаніе, то и для разсказа о воскрешеніи, который онъ желалъ разсказать, наиболѣе удобнымъ мѣстомъ дѣйствія оказалась та же Виѳанія. Воскрешеніе, какъ чудо изъ чудесъ, должно было завершить собою чудотворную дѣятельность Іисуса; далѣе, оно должно было довести господствующихъ въ Іерусалимѣ первосвященниковъ и партію фарисеевъ до крайней степени раздраженія. Поэтому оно должно произойти въ послѣднее время и либо въ самой столицѣ, либо по близости отъ нея. А такъ какъ пріурочить его къ самой столицѣ значило бы впасть въ противорѣчіе съ прагматизмомъ четвертаго Евангелія, согласно которому Іисусъ, скрываясь отъ преслѣдованій своихъ враговъ, въ послѣднее время избѣгалъ Іерусалима, или, находясь въ столицѣ, имѣя полное основаніе опасаться за себя,—то пріурочить чудо нужно было къ какой-нибудь близлежащей деревнѣ. Тутъ и оказалось подъ рукой Виѳанія изъ разсказа о мѵропомазаніи. Поселившись, такимъ образомъ, въ Виѳаніи сестры стали поджидать брата, который и былъ къ нимъ присоединенъ въ лицѣ Лазаря. Что четвертый евангелистъ именно такимъ образомъ пришелъ къ обстановкѣ своего разсказа, что онъ сперва заимствовалъ сестеръ изъ третьяго Евангелія, а затѣмъ лишь пристегнулъ къ нимъ брата, на это предательски указываетъ манера, съ которой онъ впервые выводитъ на сцену все семейство (11,1): „Былъ боленъ нѣкто Лазарь изъ Виѳаніи, изъ селенія, гдѣ жили Марія и Марѳа, сестра ея. Марія же, которой братъ Лазарь былъ боленъ, была та, которая помазала

Господа мvромъ и отерла ноги Его волосами своими". Такимъ образомъ опредѣляютъ брата лишь тогда, когда сестры болѣе извѣстны, чѣмъ онъ; а сестры были извѣстны, благодаря разсказу третьяго Евангелія объ остановкѣ Іисуса въ ихъ домѣ, на что въ четвертомъ Евангеліи, между прочимъ, указываютъ и слова: «изъ селенія, гдѣ жили Марія и Марѳа"; у Луки разсказъ начинается съ указанія, что Іисусъ прибылъ въ одно селеніе, и здѣсь его приняла Марѳа. Четвертый евангелистъ, кромѣ того, присоединяетъ еще, что Марія была та, которая помазала Господа мvромъ, хотя самъ же онъ разсказываетъ объ этомъ лишь ниже; и это предварительное замѣчаніе показываетъ, что онъ какъ бы впервые желаетъ пустить это свѣдѣніе въ обращеніе. Но еще лучше его выдаетъ тотъ фактъ, что въ лицѣ своего Лазаря онъ вводитъ въ Евангеліе новую фигуру; въ самомъ дѣлѣ, Лазарь, братъ знаменитыхъ сестеръ не „нѣкто", если на немъ Іисусъ явилъ свое величайшее чудо, если Іисусъ любилъ его не менѣе, чѣмъ сестеръ.

Итакъ, четвертый евангелистъ поселилъ обѣихъ сестеръ въ Виѳаніи, и потому Виѳанія была для него наиболѣе подходящимъ мѣстомъ дѣйствія для послѣдняго чуда, которое должно быть чудомъ воскрешенія изъ мертвыхъ. Присоединить къ духовно-воскресшимъ сестрамъ брата, который воскреснетъ тѣлесно, было очень просто. Но для дальнѣйшаго развитія разсказа оба синоптическихъ случая нашему евангелисту болѣе не годились. Ему нуженъ былъ завѣдомо мертвый, по крайней мѣрѣ похороненный покойникъ, а этому условію не удовлетворяли ни дочь Іаира, ни юноша въ Наинѣ. Зато у Луки появляется покойникъ, правда только въ притчѣ, но зато такой, который навѣрно былъ мертвъ и похороненъ, такъ какъ душа его уже возсѣдаетъ на ложѣ Авраама. И онъ долженъ былъ бы воскреснуть, но не случилось это потому, что было бы безполезно, что братьевъ богача все равно не обратилъ бы. Но именно потому стоило, по мнѣнію четвертаго евангелиста, труда заставить этого покойника дѣйствительно воскреснуть, чтобы тѣмъ ярче констатировать неисправимое невѣріе іудейскаго народа. Ни одна изъ фигуръ синоптическаго преданія не подходила во всѣхъ отношеніяхъ для предполагаемаго разсказа о воскрешеніи болѣе, чѣмъ Лазарь изъ притчи Луки. И если мы, такимъ образомъ, столь же ясно видимъ, откуда четвертый евангелистъ взялъ своего Лазаря, сколь не понимаемъ, куда этотъ Лазарь дѣвался у прочихъ евангелистовъ, если только онъ дѣйствительно существовалъ и Іисусъ его воскресилъ,—то мы вправѣ считать разслѣдованіе этого вопроса поконченнымъ.

Постараемся, однако, посмотрѣть еще, какимъ образомъ другіе изслѣдователи справляются со сказаніемъ о Лазарѣ. Для новѣйшей теологіи и въ этомъ вопросѣ авторитетнымъ является мнѣніе Шлейермахера. Обоихъ мертвецовъ, о воскрешеніи которыхъ Іисусомъ разсказываютъ синоптики, Шлейермахеръ попросту призналъ мнимоумершими. Въ одномъ разсказѣ онъ своей жалкой экзегетой ловитъ Іисуса на словѣ, что дѣвица не умерла, но спитъ; и юноша въ Наинѣ, прибавляетъ, онъ, могъ, благодаря іудейскому обычаю немедленно хоронить, быть лишь мнимоумершимъ. Но Лазарь уже четвертый день лежалъ въ гробу, и могло уже даже начаться гніеніе. Но не началось, полагаетъ Шлейермахеръ; слова Маріи представляютъ собою не болѣе, какъ предположеніе. Во всякомъ случаѣ Іисусъ приписываетъ это чудо не себѣ, что, впрочемъ, было бы немыслимо, если желать подобнымъ творческимъ актомъ нарушать цѣльность его человѣческой природы,—а испрашиваетъ чуда у Отца, непосредственному дѣянію котораго онъ и обязанъ чудомъ. Что это значитъ на обновленномъ человѣческомъ языкѣ? Это значитъ, что и Лазарь былъ лишь мнимоумершимъ, хотя такой случай, въ виду продолжительнаго времени, проведеннаго имъ въ гробу, является уже менѣе обычнымъ; а то обстоятельство, что именно Іисусъ содѣйствовалъ его воскресенію, есть случайность, въ которой явно проявился перстъ Провидѣнія! Теперь только можно понять, почему Шлейермахеръ не признаетъ за сказаніемъ о Лазарѣ крупнаго дидактическаго значенія. Такъ, какъ онъ его понимаетъ, оно вообще лишается всякаго значенія.

Въ болѣе близкое разсмотрѣніе поведенія Іисуса по разсказу Іоанна Шлейермахеръ благоразумно не входилъ. И все-таки нельзя не задаться вопросомъ: если Іисусъ разсчитывалъ только на случайность, на невѣроятную возможность, что уже четыре дня лежитъ въ гробу, Лазарь все-таки есть только мнимо-умершій, то какъ могъ Іисусъ и вдали, и потомъ на самой могилѣ говорить такія рѣчи, которыя должны были бы казаться пустымъ хвастовствомъ, если бы за ними не скрывалось увѣренности въ томъ, что онъ вернетъ своего друга къ жизни. Нужно, отвѣчаетъ на это Швейцеръ,—принять во вниманіе всю совокупность призматическаго и психологическаго положенія Іисуса. Скрывшись отъ преслѣдованій іерусалимскихъ властей въ Перею, Іисусъ въ то же время находился въ болѣе стѣсненномъ положеніи, чѣмъ когда-либо. Но его мессіанское самосознаніе оставалось при этомъ неизмѣнно твердымъ.

Что могло изъ этого получиться? Довѣрчивая надежда,—отвѣчаетъ Швейцеръ,—что Господь не оставитъ его въ такомъ по-

ложеніи. „У того—поясняетъ далѣе Газе, слѣдуя принципу; рука руку моетъ,—у того, кто воскресилъ (отъ мнимой смерти!) дочь Іаира, желаніе могло перейти въ утвержденіе или даже, благодаря стѣсненному положенію, въ смѣлую увѣренность, что въ данномъ случаѣ, гдѣ его личныя симпатіи гармонизируютъ со славой Божіей, Богъ уменьшитъ его мольбу о дарованіи жизни тому, кого онъ любитъ". И если—продолжаетъ снова Швейцеръ—съ такой увѣренностью совпадетъ внѣшнее обстоятельство, которое само по себѣ не есть чудо, то въ результатѣ все-таки получается чудо, чудо оправданной вѣры. Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ чудомъ является не возвращеніе пріостановившейся было жизни само по себѣ, а совпаденіе этого явленія съ вѣрой Іисуса и съ открытіемъ гробницы по его приказу. Почему, заключаетъ этотъ эстетически образованный теологъ, въ жизни Іисуса не могло случиться хотя бы нѣсколькихъ результатовъ его смѣлой вѣры, если даже поэтъ въ этомъ смыслѣ говоритъ: „Es didt im Meuschenleben Aupenblicke" и т. д.? Поистинѣ высокое зрѣлище, когда теологія наряжается въ перлы современной поэзіи, и уже конечно извращаетъ ихъ смыслъ! Такъ здѣсь она забываетъ, какъ плохо приходится герою, произносящему этотъ стихъ, именно отъ невѣрнаго примѣненія заключенной въ немъ истины: перваго, попавшагося ему навстрѣчу на другое утро съ изъявленіемъ любви, онъ удержалъ при себѣ, чтобы сдѣлать его своимъ другомъ, и именно этотъ человѣкъ сталъ его предателемъ. Другъ, котораго Іисусъ засталъ мертвымъ, долженъ былъ быть мнимо-умершимъ, и, если Богъ не оставилъ Іисуса, вернуться къ жизни по его зову,—вотъ что Іисусъ забралъ себѣ въ голову, и такая сумасбродная идея увѣнчалась успѣхомъ! Съ полнымъ правомъ замѣчаетъ Эбрардъ, что такое объясненіе, согласно которому Іисусъ самымъ дерзкимъ образомъ испытывая Бога, заключаетъ въ себѣ въ десять разъ больше непонятнаго, чѣмъ двадцать критиковъ могли бы найти въ евангельскомъ текстѣ. Это мягко сказано; слѣдовало бы скорѣе сказать, что такое объясненіе порочитъ Іисуса болѣе, чѣмъ когда-либо порочили его всѣ натуралисты и скептики вмѣстѣ.

Положеніе дѣла ничуть не улучшается, если вмѣстѣ съ Ренаномъ сдѣлать изъ воскресенія Лазаря, вмѣсто безумно-дерзкой выходки Іисуса, интригу Виѳанскаго семейства. Внѣ себя отъ плохого пріема, встрѣченнаго ихъ другомъ въ Іерусалимѣ, Виѳанскіе почитатели Іисуса искали случая поправить его дѣла въ невѣрной столицѣ. Этимъ случаемъ могло быть чудо, по возможности воскрешеніе мертваго, и лучше всего человѣка, небез-

извѣстнаго въ Іерусалимѣ. И вотъ во время пребыванія Іисуса въ Переѣ заболѣваетъ Лазарь. Испуганныя сестры посылаютъ за отсутствующимъ другомъ. Но прежде чѣмъ онъ успѣлъ прибыть, здоровье брата поправляется, и тутъ-то у сестеръ и появляется блестящая идея. Лазарь еще блѣдный отъ перенесенной болѣзни, даетъ себя окутать въ погребальныя пелены, какъ покойника, и ложится въ фамильный склепъ. При приближеніи Іисуса Марѳа выходитъ ему навстрѣчу и ведетъ его къ гробницѣ. Іисусъ желаетъ еще разъ увидѣть усопшаго друга, но по удаленіи камня, другъ въ своихъ пеленахъ и платкахъ живой выходитъ ему навстрѣчу. Всѣ присутствующіе видятъ въ этомъ чудо,—а Іисусъ? Развѣ и онъ далъ ввести себя въ заблужденіе такой грубой мистификаціей? Или—еще того хуже—неужели онъ самъ пошелъ на этотъ обманъ? Онъ не могъ, отвѣчаетъ Ренанъ, сдержать этой жажды чудесъ у своихъ послѣдователей, какъ не могли сдержать ея и св. Бернгардъ и Франциск Ассизскій. Онъ больше дозволялъ приписывать себѣ тѣ чудеса, которыхъ отъ него желали, чѣмъ совершалъ ихъ. Въ борьбѣ съ міромъ духъ его— не по его винѣ, а по винѣ людей—утратилъ часть своей первоначальной чистоты. Усомнившись и будучи доведенъ до крайности, онъ больше не принадлежалъ самому себѣ. Впрочемъ, черезъ нѣсколько дней смерть освободила его отъ печальной необходимости играть роль, которая съ каждымъ днемъ предъявляла все больше и больше требованій, которую съ каждымъ днемъ становилось труднѣе выдерживать.

И дѣйствительно, если повѣсть о Лазарѣ разсматривать не какъ настоящее чудо, то ничего другого не остается, какъ только либо принести честь Іисуса въ жертву правдивости разсказа, какъ это сдѣлали вышеупомянутые изслѣдователи, либо наоборотъ—пожертвовать правдивостью разсказа ради чести Іисуса и ради здраваго смысла. Поэтому заслуживаетъ похвалы Эвальдъ, который избралъ послѣдній путь, хотя и не безъ всякихъ увертокъ свойственныхъ ему вообще. По его мнѣнію, далеко не все Іоанново Евангеліе, со всѣми подробностями имѣетъ историческое значеніе, а лишь общія черты его. „Что Лазарь нѣкогда дѣйствительно былъ вызванъ Христомъ изъ гроба (uotabene: не изъ мертвыхъ)—говоритъ Эвальдъ,—въ этомъ мы на можемъ сомнѣваться; но неосновательно и ошибочно было бы также забывать о томъ духѣ высшей жизни, который одушевлялъ въ данномъ случаѣ грудь апостола, оживляя разсказъ до степени высшаго чуда. Воспоминаніе о нѣкогда пережитомъ въ дѣйствительности случаѣ воскрешенія изъ мертвыхъ было для него знаменіемъ и залогомъ грядущаго всеобщаго воскрешенія въ концѣ

дней и начала новой жизни, о которой мечтала вся эпоха апостоловъ; при этомъ всѣ отдѣльныя подробности, сохранившіеся въ его памяти, стали въ его глазахъ частями этой высокой истины, и объятый одной лишь жаждой безконечной надежды онъ обращался взоромъ къ прошлому, къ нѣкогда лично пережитому и видѣнному, чтобы съ той же жгучей живостью описать все, что память сохранила ему отъ этого видимаго проявленія небесной вѣры". Итакъ, апостолъ Іоаннъ описалъ то, что онъ еще помнилъ на старости о воскрешеніи Лазаря, но описалъ это со всѣмъ тѣмъ жаромъ впечатлѣнія и фантазіи, который возбудила въ немъ надежда на предстоящее воскрешеніе Христомъ всѣхъ умершихъ; его изложеніе минувшаго было, по выраженію Эвальда, освѣщено отблескомъ грядущаго. Это можно и нужно понимать такъ, что это проникновеніе вдаль отразилось лишь на формѣ Іоаннова разсказа, что изложеніе его стало живѣе и патетичнѣе, но содержаніе состояло исключительно изъ дѣйствительныхъ воспоминаній. Но въ такомъ случаѣ разсказъ Іоанна долженъ заключать въ себѣ гораздо больше исторически вѣрнаго, чѣмъ это признаетъ Эвальдъ, т. е. чѣмъ самый тотъ фактъ, что Лазарь дѣйствительно былъ вызванъ Христомъ „изъ гроба", или, какъ въ другомъ мѣстѣ выражается Эвальдъ, что Христосъ „спасъ погибшаго". Послѣднее выраженіе, при всей его осторожности и двусмысленности, окончательно выдаетъ намъ, что воззрѣніе Эвальда на всю чудесную исторію сводится просто къ тому, что Лазарь „погибъ бы", если бы Іисусъ не „спасъ" его своими неизвѣстно почему отданными приказаніями открыть гробницу, т. е. если бы Іисусъ не далъ ему возможности очнуться отъ своего похожаго на смерть обморока и вернуться къ жизни. Всѣ тѣ поступки и рѣчи Іисуса, которые выходятъ за предѣлы этого естественнаго и повидимому чисто случайнаго факта все то, что придаетъ происшествію характеръ содѣяннаго Іисусомъ чуда, болѣе всѣхъ другихъ чудесъ свидѣтельствующаго о его природѣ Сына Божьяго,— все это—прибавленія евангелиста, плодъ его собственнаго одухотвореннаго упованія. Что же за евангелистъ, у котораго, хотя бы и за самую долгую жизнь его, одно происшествіе могло такъ радикально перемѣниться въ другое! Какую вообще цѣну можетъ послѣ этого имѣть его свидѣтельство? Если дѣйствительный Христосъ такъ относится къ Іоаннову, какъ историческая, по мнѣнію Эвальда, основа разсказа о воскрешеніи Лазаря относится къ тому, что изъ него сдѣлалъ Іоаннъ, то что у насъ вообще остается отъ Іоаннова Христа? Нѣтъ! Оставимъ въ покоѣ жалкіе остатки мнимаго естественнаго случая, о которомъ не стоитъ

больше говорить; вѣдь если такой случай и только онъ составляетъ всю историческую основу евангельскаго разсказа, то либо Іисусъ превращается у насъ въ безумца, либо евангелистъ въ шута. Оставимъ окончательно въ покоѣ эту безтѣлесную „вещь въ себѣ“ и признаемъ открыто, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ исключительно идеальнымъ образомъ, съ произведеніемъ свободнаго творчества евангелиста, которое не говоритъ намъ ничего объ Іисусѣ, и говоритъ лишь о томъ, какъ неоднократно уже видоизмѣнявшееся и въ іудейско-христіанскихъ, и въ языческихъ кругахъ представленіе о высшей природѣ Іисуса отразилось въ умѣ александрійски-образованнаго христіанина.

8. Чудеса на морѣ.

Мѣстомъ жительства и ареной дѣятельности Іисуса были берега Галлилейскаго моря; вполнѣ естественно, поэтому, что и часть разсказовъ о его чудесныхъ дѣяніяхъ, которые скоро стали распространяться среди населенія, пріурочивалась именно къ этому морю. Изъ разсказовъ о чудесахъ на морѣ можно одну часть точнѣе опредѣлить, какъ легенды о рыболовахъ, другую, какъ легенды о морякахъ, поскольку одни изъ нихъ говорятъ о рыбной ловлѣ, какъ о промыслѣ извѣстной части учениковъ Іисуса, и другіе—о водной стихіи въ ея отношеніяхъ къ управляющему ею человѣку. Изъ разсказовъ первой категоріи мы остановимся здѣсь на сказаніи о статирѣ,*) который по указанію Іисуса былъ будто бы найденъ во рту рыбы (Матѳ. 17, 24—27).

Объ это характерное для Евангелія Матѳея, сказаніе о чудѣ разбиваются, повидимому, всякія попытки толкованія. Стоящіе на почвѣ безусловной вѣры въ чудеса теологи не могутъ отвѣтить на невольно возникающіе вопросы, зачѣмъ понадобилось столь диковинное чудо, какъ наведеніе на уду Петра рыбы, имѣющей во рту золотую монету; къ чему вообще было все это чудо, и какимъ образомъ, наконецъ, безъ вторичнаго чуда рыба могла, открывая ротъ, чтобы проглотить крючекъ, удержать все-таки во рту золотую монету. Теологи, стоящіе на точкѣ зрѣнія натуралистическаго толкованія и полагающіе поэтому, что статиръ не былъ найденъ непосредственно во рту рыбы, а получился посредственно, въ видѣ выручки отъ продажи пойманной

*) Золотая монета, равняется четыремъ драхмамъ.

рыбы, слишкомъ грубо погрѣшаютъ противъ текста, который самымъ недвусмысленнымъ образомъ связываетъ получку сатира съ актомъ раскрытія рта рыбы. На томъ основаніи, что евангелистъ приводитъ только приказаніе Іисуса, но ничего не говоритъ о томъ, выполнилъ ли Петръ данное ему порученіе и нашелъ ли онъ въ самомъ дѣлѣ золотую монету во рту рыбы, въ послѣднее время сдѣлана была попытка истолковать соотвѣтствующія слова Іисуса, какъ образный, иносказательный способъ выраженія мысли, подобно тому, какъ, напримѣръ, по-нѣмецки говорятъ объ утреннихъ часахъ, что они приносятъ золото*); но во всякомъ Евангеліи, мы думаемъ, можно принять за безусловную аксіому равно то, что ученики выполняютъ приказаніе Учителя, какъ и то, что всякое предсказаніе послѣдняго сбывается. Наконецъ, и миѳологическіе толкователи Евангелія не во состояніи, повидимому, справиться съ разсказомъ о чудѣ, въ которомъ нельзя усмотрѣть ни исполненія мессіанскаго ожиданія, ни воплощенія какого-нибудь древне-христіанскаго представленія, но которое представляется исключительно произвольнымъ плодомъ разыгравшейся фантазіи.

Если однако ближе приглядѣться къ разбираемому разсказу, то мы замѣтимъ, что чудесный элементъ проявляется въ немъ только въ самомъ концѣ, между тѣмъ какъ по началу и серединѣ онъ напоминаетъ одинъ изъ тѣхъ диспутовъ, которые мы довольно часто встрѣчаемъ у первыхъ трехъ евангелистовъ, и изъ которыхъ особенно поразительное сходство съ нашимъ разсказомъ обнаруживаетъ диспутъ о динаріи**) (Матѳ. 22, 15—22. Маркъ 12, 13—17. Лука 20. 20—26). Въ обоихъ случаяхъ предметомъ спора является подать: тамъ рѣчь идетъ о подати римлянамъ, и подлежащій выясненію вопросъ состоитъ въ томъ, позволительно-ли іудеямъ уплачивать ее; въ нашемъ разсказѣ подать собирается въ пользу іудейскаго храма, и спрашивается, обязаны ли принимать въ ней участіе Іисусъ и его ученики. Тамъ Іисусъ, приказавъ принести податную монету, динарій, разрѣшаетъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ; здѣсь онъ, высказавшись въ принципѣ противъ необходимости платить подать, добываетъ все-таки самъ, при помощи чуда, необходимую сумму, статиръ, и отдаетъ ее во избѣжаніе конфликта.

На почвѣ спора о томъ, не грѣшитъ ли народъ Божій противъ Бога, признавая кромѣ него надъ собой еще власть римскаго народа, среди іудеевъ происходило броженіе со времени

*) Morgenstunde hat Gold im Munde.

**) Податная единица въ пользу римлянъ, равняется двумъ драхмамъ.

Іуды Голонита; и вполнѣ понятно поэтому, что за отвѣтомъ на этотъ, волновавшій іудеевъ вопросъ могли обратиться и къ Іисусу. Но зато гораздо менѣе правдоподобно, чтобы уже при жизни Іисуса былъ поставленъ вопросъ о томъ, обязаны ли Іисусъ и его послѣдователи платить подать въ пользу іудейскаго храма. Только спустя значительное время послѣ смерти Іисуса, по мѣрѣ того, какъ христіанская религіозная община все болѣе и болѣе выдѣлялась изъ іудейской, могъ возникнуть вопросъ о томъ, обязаны ли и христіане поддерживать взносами іудейскій храмъ. И тутъ самымъ корректнымъ съ христіанской точки зрѣнія разрѣшеніемъ вопроса было то, что въ сущности Мессія, какъ „тотъ, кто больше храма“ (Матѳ. 12, 6), а вмѣстѣ съ нимъ и его послѣдователи, какъ „царственное священство“ (1 посл. Петра 2, 9), конечно, не могутъ быть обязанными платить подобную подать, но спокойствія и мира ради они отъ нея не отказываются: т. е. именно то разрѣшеніе, которое, какъ и многое другое, явившееся лишь результатомъ дальнѣйшаго развитія событій, евангелистъ вложилъ въ уста самому Іисусу, быть можетъ, имѣя при этомъ передъ собой въ видѣ образца разсказъ о динаріи.

Но зачѣмъ въ такомъ случаѣ чудо? Своей уступкой, своей готовностью уплатить подать, признавать которую было ниже его мессіанскаго достоинства, Іисусъ не долженъ былъ однако умалить своего значенія въ глазахъ окружающихъ. Подчиняясь, онъ одновременно долженъ былъ сохранить все свое величіе; самый символъ своего подчиненія онъ долженъ былъ добыть при помощи пріема, который поставилъ бы его неизмѣримо выше подобныхъ низменныхъ отношеній. Вотъ почему чудо было здѣсь болѣе необходимо, чѣмъ гдѣ бы то ни было.

Но зачѣмъ же именно данное чудо? Какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, такъ и здѣсь Петръ является главнымъ застрѣльщикомъ со стороны учениковъ. Къ нему обращаются сборщики подати съ вопросомъ, пожелаетъ ли его Учитель уплатить взносъ въ пользу храма; съ нимъ Іисусъ, войдя вслѣдъ затѣмъ въ домъ, начинаетъ діалогъ, который приводитъ ихъ къ тому разрѣшенію вопроса, что, строго говоря, они, какъ дѣти Божьи, не обязаны платить подати въ пользу Божьяго храма; удобнѣе всего было поэтому съ именемъ Петра же связать чудо, которое должно было въ надлежащемъ свѣтѣ представить уплату подати Іисусомъ и его учениками. Но Петръ былъ по древнехристіанскому преданію рыболовомъ. Его перваго Іисусъ взялъ отъ невода и призвалъ быть „ловцомъ человѣковъ“. Петру же въ видѣ пред-

знаменованія будущей апостольской дѣятельности онъ даровалъ обильный уловъ. Іисусъ могъ, конечно, и въ разбираемомъ нами случаѣ даровать Петру богатую добычу, которая послѣ продажи доставила бы сумму храмового взноса; но это было бы только излишнимъ усложненіемъ дѣла. При той, прежней чудесной рыболовной экспедиціи дѣло обстояло иначе; тамъ важно была не денежная стоимость улова, а скорѣе имѣлось въ виду дать образное представленіе апостольской дѣятельности. Поэтому тамъ попадаютъ въ неводъ обыкновенныя рыбы, но зато въ большомъ количествѣ. Въ нашемъ же случаѣ рѣчь идетъ о храмовой подати за двухъ мужчинъ, которая составляла сумму въ четыре драхмы, или одинъ статиръ. Если уже нужно было чудеснымъ образомъ раздобыть эту сумму, то почему бы не достать ея сразу наличными? А такъ какъ достать ее долженъ былъ апостолъ—рыболовъ, то почему бы статира не могла принести рыба? Ясно далѣе, что вмѣсто невода Петръ долженъ забросить уду, такъ какъ на этотъ разъ требуется только одна рыба, и, наконецъ, не менѣе ясно и то, что рыба должна нести статиръ во рту, такъ какъ Петру и безъ того приходится открыть пойманной рыбѣ ротъ, чтобы снять ее съ крючка. Однако, желая облегчить по возможности задачу Петра, евангелистъ ставитъ въ слишкомъ трудное положеніе рыбу. Со времени Поликрата, правда, неоднократно уже случалось, что рыбы сохраняли проглоченныя ими драгоцѣнности въ своемъ желудкѣ; но ужъ совершенно безпримѣрнымъ во всемірной исторіи является фактъ, чтобы рыба, и притомъ пойманная на уду, имѣла во рту кромѣ крючка еще золотую монету.

Подобныя трудности мало смущаютъ однако перваго евангелиста (стоитъ вспомнить о томъ, какъ онъ во время въѣзда въ Іерусалимъ усаживаетъ Іисуса одновременно на двухъ ословъ). И все-таки мы были бы неправы, если бы, воспользовавшись этимъ, безусловно сказочнымъ, чудомъ, о которомъ изъ всѣхъ евангелистовъ разсказываетъ лишь одинъ Матѳей, мы вздумали счесть Матѳея самымъ позднимъ изъ евангелистовъ, а по крайней мѣрѣ изъ синоптиковъ. Наоборотъ, именно то обстоятельство, что Лука и Маркъ обошли молчаніемъ этотъ разсказъ, указываетъ на нихъ, какъ на болѣе позднихъ евангелистовъ. Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ о томъ, обязаны ли христіане поддерживать взносами іудейскій храмъ, могъ сохранять жизненный интересъ только до тѣхъ поръ, пока существовалъ самый храмъ. Данный разсказъ не можетъ такимъ образомъ быть отнесенъ даже къ болѣе позднимъ составнымъ частямъ самаго Евангелія отъ Матѳея. Въ то время, когда отдѣльныя части этого послѣдняго

были собраны и переработаны въ одно цѣлое, т. е. получили свою настоящую форму, храмъ, конечно, былъ уже разрушенъ, но старыя, связанныя съ его существованіемъ отношенія жили еще въ воспоминаніяхъ людей, особенно въ самой Палестинѣ. Но когда позднѣе Лука и Маркъ составляли свои Евангелія въ странахъ изгнанія, тема разсказа Матѳея казалась имъ уже недостаточно жизненной, а можетъ быть и разрѣшеніе поставленнаго въ немъ вопроса носило слишкомъ дружелюбный по отношенію къ іудеямъ характеръ, чтобы оно могло найти себѣ мѣсто въ ихъ евангельскомъ изложеніи.

Если въ разсказахъ о рыболовахъ Іисусъ даетъ ученикамъ обильный и цѣнный уловъ, то въ повѣствованіяхъ о морякахъ онъ спасаетъ ихъ отъ неминуемой гибели, которой грозитъ ученикамъ взволнованное море, причемъ въ одномъ случаѣ Іисусъ самъ находится съ учениками въ лодкѣ, а въ другомъ онъ приходитъ къ нимъ съ берега, „идя по морю“.

Одинъ изъ этой послѣдней группы разсказовъ въ самомъ началѣ звучитъ вполнѣ правдоподобно (Матѳ. 8, 23—27. Марк. 4, 36—41. Лука 8, 22—25). Возможно, что Іисусъ послѣ трудового дня уѣхалъ вмѣстѣ со своими учениками изъ Канернаума; возможно далѣе, что онъ заснулъ въ лодкѣ, и что во время его сна поднялась буря, которая встревожила учениковъ; наконецъ, возможно, что они разбудили Іисуса и попросили у него помощи, онъ же сталъ ихъ бранить за боязливость; но зато уже совсѣмъ немыслимо, чтобы Іисусъ, какъ передаютъ евангелисты, бранилъ и взволнованное море, если онъ или не сознавалъ въ себѣ безусловной власти надъ стихіей, или же не былъ жалкимъ хвастуномъ и шулеромъ; но первое изъ этихъ предположеній a priori считаемъ недопустимымъ, второе же исключается всѣмъ тѣмъ, что мы достовѣрно знаемъ объ Іисусѣ. О Іеговѣ говорится въ одномъ псалмѣ (105, 9 съ тѣмъ же выраженіемъ и въ греческомъ переводѣ), что онъ „грозно рекъ“ Чермному морю, и оно разступилось, и Израиль прошелъ „по безднамъ, какъ по сушѣ“: это обстоятельство наводитъ насъ, пожалуй, на мысль, что и намѣстнику Бога на землѣ, Мессіи, могла быть приписана власть укрощать бушующее море.

Однако вполнѣ понятнымъ можетъ этотъ разсказъ стать для насъ только тогда, когда мы кромѣ Іисуса примемъ во вниманіе еще лодку и учениковъ. Подобно тому, какъ греческіе и римскіе поэты охотно изображали угрожающія обществу опасности въ видѣ обуреваемаго волнами судна, такъ и отцы церкви въ бо-

рющейся съ волнами лодкѣ ровно въ нашемъ, какъ и другомъ разсказѣ, усматривали символъ христіанской церкви, а въ бурѣ и волнахъ образъ тѣхъ гоненій, которымъ церковь подвергается на землѣ. Одинъ изъ прекраснѣйшихъ знатоковъ Іудаизма доказалъ однако съ достойнымъ благодарности усердіемъ, что этотъ символизмъ проникъ въ кругъ христіанскихъ представленій не изъ нашего разсказа, а что, наоборотъ, онъ уже и раньше существовалъ среди іудеевъ. *Генгстенбергъ* именно обращаетъ вниманіе на то, какъ въ 106 псалмѣ возвращеніе Израиля изъ изгнанія представлено въ образѣ мореплавателей, которыхъ Іегова сквозь бурю и волны благополучно проводитъ на сушу. „Онъ речетъ", читаемъ мы (ст. 26, 28—30), „и возстаетъ бурный вѣтеръ и высоко поднимаетъ волны его (моря);... но воззвали къ Господу въ скорби своей, и онъ вывелъ ихъ изъ бѣдствія ихъ. Онъ превращаетъ бурю въ тишину, и волны умолкаютъ. И веселятся, что онѣ утихли, и онъ приводитъ ихъ къ желанной пристани." Мнѣніе Генгстенберга, конечно, таково, что, имѣя въ виду этотъ псаломъ и его символическое значеніе, Іисусъ дѣйствительно при помощи чуда успокоилъ бурю, чтобы дать такимъ образомъ реальное предуказаніе той защиты, какой будетъ пользоваться съ его стороны церковь до скончанія вѣка во всѣхъ своихъ затрудненіяхъ и опасностяхъ; въ самыхъ общихъ выраженіяхъ Генгстенбергъ говоритъ даже, что символическія дѣйствія Іисуса въ Новомъ Завѣтѣ покоятся просто на соотвѣтствующихъ образомъ Ветхаго Завѣта. Поскольку подъ такъ называемыми символическими дѣйствіями имѣются въ виду, какъ напримѣръ въ нашемъ случаѣ, и чудеса, постольку мы готовы подписаться подъ словами Генгстенберга, хотя и вкладываетъ въ нихъ нѣсколько иной смыслъ. По мнѣнію Генгстенберга наше чудо на морѣ возникло сперва въ умѣ какого-нибудь ветхозавѣтнаго писателя въ видѣ образа, а впослѣдствіи совершено было Іисусомъ какъ вполнѣ реальное дѣяніе; мы же утверждаемъ, что подобные образы въ болѣе поздней сагѣ сгустились до реальныхъ дѣяній, которыхъ однако въ дѣйствительности никто и никогда не совершалъ.

Изъ посланій апостола Павла мы знаемъ, что древніе христіане во время своихъ собраній поддерживали въ себѣ религіозное настроенніе чтеніемъ псалмовъ и пѣніемъ духовныхъ пѣсенъ (1 посл. Кор. 14, 26. Посл. Эѳес. 5, 19. Посл. Кол. 3, 16). Въ Дѣяніяхъ Апостоловъ (4, 24—30) сохранился образецъ подобнаго изліянія религіознаго чувства, который представляетъ собой только свободное примѣненіе упомянутаго тамъ отрывка псалма (пс. 2, 1 сл.) къ тогдашнему положенію христіанъ. Безъ

сомнѣнія такимъ же точно образомъ распѣвались цѣлые псалмы и примѣнялись къ христіанскимъ отношеніямъ; но едва ли какой-нибудь псаломъ могъ болѣе удовлетворять подобной цѣли, чѣмъ указанный Генгстенбергомъ 106. Стихъ второй въ немъ говоритъ о людяхъ, которыхъ Господь освободилъ изъ рукъ непріятелей и которыхъ онъ собралъ со всѣхъ странъ свѣта— съ востока и запада, съ сѣвера и со стороны моря: въ этихъ людяхъ христіане должны были, конечно, признать себя самихъ, которыхъ Христосъ съ запада и востока, съ полуденныхъ и полунощныхъ странъ призвалъ въ Царствіе Божіе, и которыхъ онъ освободилъ изъ рукъ враговъ, причемъ подъ этими послѣдними понимались сатана и его сподвижники (Лука 1, 74). Въ морскихъ буряхъ, о которыхъ идетъ рѣчь дальше въ томъ же псалмѣ, и отъ которыхъ Господь спасаетъ собранный имъ народъ, стали видѣть указаніе уже не на бѣдствія стараго Израиля, а на тѣ преслѣдованія, которымъ уже на зарѣ своего существованія подверглась новая мессіанская община. И Господь, къ которому народъ взываетъ, уже больше не Іегова, а Христосъ. Но такимъ образомъ примѣненіе псалма къ новымъ отношеніямъ подошло къ точкѣ, гдѣ простой образъ съ неизбѣжной необходимостью долженъ былъ превратиться въ дѣйствительное и притомъ чудесное происшествіе. Вѣдь Іисусъ жилъ когда-то реально, земной человѣческой жизнью; отсюда и на успокоеніе бури долженъ былъ установиться взглядъ, какъ на его реальное дѣяніе, а люди, которыхъ онъ отъ нея спасъ,—вѣроятно, его апостолы, которые во время земного странствованія Іисуса составляли окружавшую его древнѣйшую общину. При этомъ, какъ мы уже раньше замѣтили, остается вполнѣ возможнымъ, что Іисуса съ учениками на самомъ дѣлѣ застигла когда-нибудь на Галлилейскомъ морѣ буря, во время которой Іисусъ сначала спалъ, а, проснувшись, проявилъ высокую степень хладнокровной распорядительности; но разбираемое нами чудесное дѣяніе было бы приписано Іисусу, просто на основаніи соотвѣтствующаго мѣста въ псалмахъ и на основаніи древнехристіанской символики, совершенно независимо отъ того, могло ли какое-нибудь событіе изъ дѣйствительной жизни Іисуса послужить исходнымъ пунктомъ для подобнаго разсказа, или же нѣтъ; такимъ образомъ, признавая самое чудо безусловно только художественнымъ вымысломъ, мы лишены какихъ бы то ни было доводовъ въ пользу исторической достовѣрности остальной, самой по себѣ вполнѣ возможной части разсказа.

Какъ бы велика ни была цѣнность нашего повѣствованія, благодаря его утѣшительному символическому значенію для

древнѣйшаго христіанскаго міра, въ немъ кроется все-таки одинъ существенный недостатокъ. Бѣда застигаетъ учениковъ въ то время, когда Іисусъ находится съ ними въ лодкѣ. Можетъ ли однако угрожать церкви какая бы то ни была опасность въ присутствіи ея главы? Положимъ, Іисусъ спалъ: но вѣдь „хранящій Израиля не дремлетъ и не спитъ“ (Пс. 120, 4). Всѣ бѣдствія постигаютъ церковь лишь постольку и потому, что съ ней нѣтъ Христа; конечно, Іисусъ остается съ ней „во всѣ дни до скончанія вѣка“ (Матѳ. 28, 20), но лишь духовно; онъ лишилъ церковь своего тѣлеснаго присутствія и предоставилъ ей путемъ борьбы пробиться и обрѣсти право на существованіе. Въ разсказѣ о чудѣ христіане хотѣли только воочію убѣдиться, что „не сократится рука его“, что всякій разъ, когда опасность станетъ особенно большой, Іисусъ будетъ въ состояніи прійти имъ на помощь. Вотъ почему въ другомъ разсказѣ (Матѳ. 14, 22—33. Маркъ 6, 45—52. Іоан. 6, 16—21) ученики садятся въ лодку безъ Іисуса; то обстоятельство, что онъ остается на сушѣ съ извѣстной натяжкой мотивируется необходимостью отпустить народъ послѣ его чудеснаго насыщенія. Окончивъ эту работу, Іисусъ восходитъ на гору „помолиться наединѣ“; по Марку онъ увидѣлъ оттуда (о чемъ Матѳей говоритъ просто, какъ о случившемся во время молитвы Іисуса), какъ по наступленіи ночи лодка, находившаяся уже на серединѣ моря, боролась съ волнами, „потому что вѣтеръ былъ противный“. Іисусъ оставляетъ лодку въ такомъ положеніи довольно долго и только „въ четвертую стражу ночи“, т. е. уже почти на разсвѣтѣ, онъ идетъ къ ученикамъ съ помощью. Согласно евангельскимъ разсказамъ, Іисусъ неоднократно указывалъ на неизвѣстность часа своего пришествія, какъ на причину, вызывающую необходимость бодрствовать (Матѳ. 24, 42; 25, 6), а въ одномъ мѣстѣ, именно въ связи съ указаніемъ на подраздѣленіе ночи на четыре ночныя стражи, сказано: „итакъ бодрствуйте; ибо не знаете, когда придетъ хозяинъ дома, вечеромъ, или въ полночь, или въ пѣніе пѣтуховъ, или поутру“ (Маркъ 13, 35); точно такъ же сокрытъ часъ его пришествія для спасенія—возможно, что онъ окажется, какъ въ нашемъ случаѣ, самымъ позднимъ часомъ, т. е. часомъ четвертой ночной стражи.

Какимъ образомъ думаетъ однако Іисусъ безъ лодки прійти на помощь своимъ ученикамъ, несущимся по серединѣ моря? Понятно, что трудности для Мессіи тутъ не можетъ быть никакой; вопросъ только въ томъ, какой видъ чудеснаго перехода черезъ море для него самый подходящій. Летаніе по воздуху, при помощи котораго гипербореецъ Абарисъ переправляется

черезъ моря и рѣки, не практиковалось въ іудейской народной сагѣ, а въ древне-христіанской оно приписывалось злому волшебнику Симону; ветхозавѣтные чудотворцы, желая перейти воду запасались посохомъ, который нужно было протянуть (2 кн. Моис. 14, 16), или же плащемъ, которымъ они ударяли по водѣ (2 кн. Цар. 2, 14); наконецъ, въ другихъ случаяхъ стоило людямъ, носившимъ священные предметы, вступить въ воду,—чтобы она сразу же разступилась, предоставляя возможность пѣшкомъ пройти по сухому дну. Эти знаменитыя справки изъ исторіи Моисея, Іошуи и Елисѣя, къ сожалѣнію, были въ нашемъ случаѣ безполезны. Іисусу нужно было попасть не на противоположный берегъ, а въ лодку, которая плыла по поверхности моря: тутъ, конечно, мало проку было въ странствованіи хотя бы и по сухому дну. Здѣсь оставалось только ходить по самой поверхности воды, и въ самомъ дѣлѣ, разъ уже возможными трудностями разъ навсегда пренебрегалось, то едва-ли можно было найти болѣе приличествующій Мессіи способъ передвиженія. Это было именно въ духѣ самого Іеговы. Переходъ Израиля черезъ Чермное море, происходившій подъ прикрытіемъ Іеговы, принявшаго видъ огненнаго столба, получалъ иногда въ поэтической переработкѣ ту характерную черту, что Іегова изображался скользящимъ по поверхности воды, а не проходящимъ сквозь самое море. Если мы у Исаіи читаемъ (43, 16): „Такъ говоритъ Господь, открывшій въ морѣ дорогу, въ сильныхъ водахъ стезю“,—то мы еще всецѣло находимся на почвѣ Моисеева разсказа; но если псалмопѣвецъ говоритъ (Пс. 76, 20): „путь твой въ морѣ, и стезя твоя въ водахъ великихъ, и слѣды твои невѣдомы“, то отъ послѣдней упомянутой здѣсь черты лишь одинъ шагъ до повѣствованія въ книгѣ Іова (9, 8), гдѣ говорится о Богѣ, какъ о томъ, кто странствуетъ по морскимъ высотамъ, или—по греческому переводу—кто ходитъ по морю, какъ по сушѣ. Утверждать объ Іисусѣ, что онъ, подобно Іеговѣ, прошелъ по водѣ,—было безусловно самымъ подобающимъ, что можно было сказать о своемъ Мессіи.

Тутъ нужно однако бросить взглядъ и на то, какимъ образомъ проявляются характерныя особенности каждаго отдѣльнаго евангелиста при передачѣ даннаго разсказа. Упомянутая уже выше варіація Марка, по которой Іисусъ съ горы видитъ, какъ лодка несется по серединѣ моря,—еще допустима, хотя наступившая темнота и возбуждаетъ на этотъ счетъ нѣкоторыя сомнѣнія; тѣмъ болѣе сомнительно послѣ словъ (ст. 49): „около же четвертой стражи ночи подошелъ къ нимъ“, звучатъ слѣдующія затѣмъ слова того же евангелиста: „и хотѣлъ миновать

ихъ". Если Эвальдъ утверждаетъ, что эти слова обозначаютъ, будто Іисусъ хотѣлъ прійти къ ученикамъ черезъ море, то онъ этимъ высказываетъ лишь мысль, которую, согласно его желанію, долженъ былъ бы высказать Маркъ; на самомъ дѣлѣ, однако, послѣдній говоритъ вполнѣ ясно, что Іисусъ хотѣлъ пройти мимо учениковъ и по всей вѣроятности прошелъ бы мимо нихъ, если бы они не кричали и не обратили такимъ образомъ на себя его вниманія. На первый взглядъ можно было бы изъ разсказа Марка заключить, что цѣлью, къ которой подвигается по морю Іисусъ, является лодка, такъ какъ онъ давно уже издали увидѣлъ ихъ затруднительное положеніе и наконецъ пошелъ по направленію къ нимъ; процитированное прибавленіе заставляетъ насъ однако думать иначе, а именно, будто Іисусъ хотѣлъ и дальше предоставить учениковъ самимъ себѣ и собирался просто переправиться на противоположный берегъ, для чего онъ могъ пользоваться поверхностью моря съ тѣмъ же успѣхомъ, какъ и всякій другой берегомъ. При подобномъ толкованіи перехода Іисуса черезъ море, какъ чего-то вполнѣ обыденнаго, а не предпринятаго лишь ради чуда, Іисусъ превращается уже окончательно въ какое-то сверхъестественное, непонятное для насъ существо; естественно, что евангелистъ, имѣвшій подобное представленіе объ Іисусѣ, не можетъ ни въ коемъ случаѣ быть старѣйшимъ изъ евангелистовъ.

Странную особенность мы встрѣчаемъ въ соотвѣтственномъ мѣстѣ разсказа и у Іоанна. Разсказавъ объ отправленіи учениковъ, онъ продолжаетъ (ст. 17): „становилось темно, а Іисусъ не приходилъ къ нимъ". Могли ли однако ученики ожидать, что онъ придетъ къ нимъ на середину моря? Это было возможно или въ томъ случаѣ, если бы Іисусъ имъ предварительно обѣщалъ прійти, но во-первыхъ на это нѣтъ никакихъ указаній, а во-вторыхъ противъ этого говоритъ ихъ испугъ при приближеніи Іисуса;—или же при томъ условіи, если-бы подобныя прогулки были вообще у Іисуса обыденнымъ дѣломъ, какъ это и заставляютъ предполагать указанныя слова Марка. Такимъ образомъ и тутъ можно усмотрѣть нѣкоторое подтвержденіе мысли, что четвертый евангелистъ въ своихъ повѣствованіяхъ о чудѣ охотно исходитъ изъ точки зрѣнія второго.

Когда Іисусъ приблизился къ лодкѣ и успокоилъ первоначальный испугъ учениковъ словами: „это я",—между нимъ и Петромъ разыгрывается,—исключительно по Матѳею,—слѣдующая характерная сцена (см. 28—31). Чтобы убѣдиться въ томъ, что по волнамъ приближается именно Іисусъ, а не привидѣніе, Петръ говоритъ: „Господи! если это ты, повели мнѣ прійти къ

тебѣ по водѣ". Іисусъ отдаетъ повелѣніе, и Петръ дѣлаетъ попытку: сначала она удачна, но налетѣвшій внезапно вѣтеръ пугаетъ Петра, онъ начинаетъ тонуть и взываетъ о помощи къ Іисусу, который со словами: „маловѣрный! зачѣмъ ты усомнился?"—беретъ его за руку и вмѣстѣ съ нимъ входитъ въ лодку. Это прибавленіе Матѳея представляетъ собой во всякомъ случаѣ вполнѣ разумную, а не чисто авантюристскую подробность, какъ разобранная нами выше у Марка. Эккерманъ передаетъ, что Гете считалъ этотъ разсказъ самой красивой и, для него по крайней мѣрѣ, самой цѣнной изъ легендъ, поскольку въ ней наглядно выступаетъ наружу та высокая истина, что вѣра и бодрость духа ведутъ человѣка къ побѣдѣ и въ самыхъ трудныхъ его предпріятіяхъ, между тѣмъ какъ возникновеніе малѣйшаго сомнѣнія влечетъ за собой неминуемую гибель. Чтобы однако генетически понять эту легенду, приходится вернуться къ исторіи о переходѣ Израиля черезъ Чермное море. Израильтянамъ, благополучно перешедшимъ черезъ море, тамъ противопоставляются египтяне, которые, пожелавъ продолжать преслѣдованіе, погибли въ нахлынувшихъ волнахъ. А почему? „Вѣрою перешли они Чермное море, какъ по сушѣ", говоритъ авторъ Посланія къ евреямъ (11, 29): „на что покусившись, египтяне потонули". Они утонули, ибо не было въ нихъ вѣры, точно также, какъ и въ нашемъ разсказѣ Петръ былъ близокъ къ смерти, потому что его вѣра пошатнулась. Если, для проведенія полной параллели съ разсказомъ Моисея, желательно было найти и среди окружающихъ Іисуса примѣръ, соотвѣтствующій погибшимъ благодаря невѣрію египтянамъ, то такимъ примѣромъ могъ служить Петръ, въ которомъ въ минуту опасности вѣра почти что погасла, и котораго спасла лишь молитва Іисуса (Лука 22, 31 сл.); поэтому онъ и не тонетъ, а лишь начинаетъ погружаться въ воду, и спасается Іисусомъ. Оба среднихъ евангелиста совершенно не упоминаютъ объ этомъ эпизодѣ, какъ и о многомъ другомъ, касающемся спеціально Петра; и только авторъ четвертаго Евангелія, которое, по вышеуказаннымъ мотивамъ, посвящаетъ Петру гораздо больше вниманія, вставилъ этотъ эпизодъ, хотя и въ значительно измѣненномъ видѣ, въ другой евангельскій разсказъ.

По Матѳею и Марку Іисусъ садится далѣе въ лодку къ своимъ ученикамъ, послѣ чего буря утихаетъ, и они безпрепятственно продолжаютъ путь къ противоположному берегу, что повидимому, представляло еще довольно значительное разстояніе, такъ какъ лодка находилась лишь на серединѣ моря, когда Іисусъ предпринялъ свое чудесное путешествіе. По четвертому

Евангелію, наоборотъ, ученики хотѣли было принять Іисуса въ лодку, но „тотчасъ лодка пристала къ берегу, куда плыли“ (ст. 21), и Іисусъ поэтому вовсе въ нее не садится. Такимъ образомъ то, что по Марку является лишь намѣреніемъ Іисуса,— а именно, минуя учениковъ, пройти по всему морю,—то Іисусъ по Іоанну приводитъ на самомъ дѣлѣ въ исполненіе, вдобавокъ ускоряя, пожалуй, чудеснымъ образомъ движеніе лодки. И тутъ слѣдовательно четвертый евангелистъ идетъ по стопамъ втораго, потенцируя изображеніе чуда, и, какъ во многихъ другихъ мѣстахъ, такъ и тутъ, достигаетъ, по крайней мѣрѣ въ наше время, эффекта прямо противоположнаго тому, который онъ хотѣлъ вызвать. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что по Іоанну встрѣча Іисуса съ учениками происходитъ лишь у самаго берега, даже вѣрующіе въ подлинность Іоаннова Евангелія теологи заключаютъ теперь, снова воскрешая стараго Паулюса, что Іисусъ не проходилъ по самому морю, а лишь обошелъ его по сѣверному берегу, и что въ утреннемъ туманѣ ученикамъ просто показалось, будто они видятъ Іисуса скользящимъ по поверхности моря; вотъ почему,—продолжаютъ эти теологи,—Іоаннъ и не говоритъ, подобно другимъ евангелистамъ, что Іисусъ ходилъ по морю, а утверждаетъ лишь, что ученики видѣли его движущимся по поверхности моря. Однако эти слова Іоанна отнюдь не низводятъ странствованія Іисуса до степени простого оптическаго обмана его учениковъ; да къ тому же становится непонятнымъ, какое значеніе могъ имѣть весь разсказъ, если бы Іисусъ пришелъ къ ученикамъ вполнѣ естественнымъ путемъ.

Что подобное толкованіе нисколько не совпадаетъ съ мнѣніемъ четвертаго евангелиста, обнаруживается изъ той тщательности, съ которой онъ заставляетъ народъ заднимъ числомъ провѣрить, какимъ способомъ Іисусъ переправился черезъ море. Когда народъ, собравшійся на восточномъ берегу вокругъ Іисуса на вечерю, не находитъ его на слѣдующее утро на прежнемъ мѣстѣ, онъ начинаетъ строить всевозможныя предположенія. Іисусъ не могъ переправиться въ лодкѣ, потому что онъ не отправился вмѣстѣ съ учениками, а другихъ лодокъ у берега не было. Но и берегомъ онъ итти не могъ, потому что, переправившись сейчасъ же обратно черезъ море, народъ находитъ уже Іисуса на противоположномъ берегу, котораго онъ за такое короткое время не успѣлъ бы, конечно, достигнуть, если-бы шелъ все время берегомъ. Исключивъ такимъ образомъ всѣ естественные пути сообщенія, приходится остановиться лишь на сверхъестественномъ, и этотъ логическій выводъ народъ и дѣлаетъ, ставя изумленный вопросъ (ст. 25): „Равви! когда ты сюда пришелъ?“

Чтобы доставить народу возможность провѣрить причину исчезновенія Іисуса, т. е. чтобы помочь ему возможно скорѣе переправиться черезъ море, евангелистъ раздобываетъ „другія“ (ст. 23)— повидимому, рыбачьи—лодки, которыя онъ заимствуетъ изъ разсказа Марка объ усмиреніи бури (4, 36),—но и цѣлой флотиліи которыхъ было бы однако недостаточно, чтобы переправиться черезъ море 5000 мужчинъ съ женами и дѣтьми. Отсюда видно, что Іоаннъ говоритъ здѣсь о несомнѣнномъ чудѣ, и тому, кто отказываетъ ему здѣсь въ своемъ довѣріи, признавая его въ то же время все-таки однимъ изъ очевидцевъ, остается лишь вмѣстѣ съ *Гизе* говоритъ о случайномъ его отсутствіи, т. е. въ достаточно уже разбитомъ взглядѣ этой школы на четвертое Евангеліе бробить еще одну новую брешь.

9. Чудо насыщенія.

Въ томъ псалмѣ, который изображаетъ бѣдствія Израильтянъ во время изгнанія въ видѣ морской бури, а избавленія отъ бѣдствій въ видѣ укрощенія бури Іеговой, мы находимъ въ самомъ началѣ выраженіе той же мысли въ картинѣ голода, отъ котораго Израильтянъ спасаетъ Іегова. „Они блуждали“, читаемъ мы (Пс. 106, 4—9), „въ пустынѣ по безлюдному пути и терпѣли голодъ и жажду, душа ихъ истаевала въ нихъ. Но воззвали къ Господу въ скорби своей, и онъ повелъ ихъ, чтобы они шли къ населенному городу. Да славятъ Господа за милость его и за чудныя дѣянія,... ибо онъ насытилъ душу жаждущую и душу алчущую исполнилъ благами“. Голодъ въ пустынѣ существовалъ не только въ видѣ образа, но и какъ реальное бѣдствіе среди тѣхъ испытаній, которымъ подвергся Израиль во время его странствованія изъ земли египетской; а способъ, которымъ Іегова помогъ этому бѣдствію, принадлежалъ къ самымъ популярнымъ чудесамъ въ древнихъ еврейскихъ преданіяхъ. Богъ ниспослалъ Израильтянамъ манну, какъ суррогатъ хлѣба, а когда они пожелали мяса, онъ далъ имъ перепеловъ. А такъ какъ изреченіе раввиновъ, выводимое изъ Библіи (5 кн. Моис. 18, 15) гласитъ: „каковъ первый спаситель, таковъ и послѣдній“,—то и отъ Мессіи особенно напряженно ожидалось новое изданіе сотворенія манны.

Въ случаяхъ голода пророки тоже проявляли свое высокое призваніе, оказывая голодающимъ чудеснымъ образомъ помощь. Когда во время сильной засухи въ царствованіе царя Ахава Елисѣй остановился у вдовы въ городѣ Сарѣ, то благодаря чуду, сотворенному Іеговой ради пророка, не „истощалась мука въ кадкѣ и не убывало масло въ кувшинѣ“ женщины во все время неурожая (1. Цар. 17. 7 сл.). Когда въ другой разъ, при жизни Елисѣя, тоже во время голода терпѣли нужду сто учениковъ пророка, которые были съ нимъ, то въ силу слова Іеговы они съ избыткомъ насыщаются двадцатью ячменными хлѣбами и небольшимъ количествомъ толченой ржи (2 Цар. 4, 38. 42—44).

Если такимъ образомъ, сообразно измѣнившимся условіямъ времени, форма проявленія чуда претерпѣваетъ въ исторіи пророковъ перемѣну въ томъ смыслѣ, что не ниспосылается больше съ неба новый родъ пищи, но количества обычныхъ земныхъ продуктовъ хватаетъ на гораздо большій промежутокъ времени или для гораздо большаго количества людей, чѣмъ это было бы возможно при нормальныхъ условіяхъ,—то вполнѣ естественнымъ образомъ въ число надеждъ, возлагавшихся на Мессію, входило—наряду съ ветхозавѣтной формой чуда—и ожиданіе чудеснаго умноженія наличныхъ запасовъ пищи, съ той лишь разницей, что Іисусъ долженъ былъ превзойти пророковъ, удовлетворяя меньшимъ количествомъ пищи большія массы народа.

Существуетъ однако еще одна причина, почему Іисусъ, чудеснымъ образомъ насыщая народъ, какъ Мессія, совершаетъ это не въ видѣ маннаго дождя, а путемъ раздачи хлѣба. Одинъ изъ самыхъ важныхъ обрядовъ новой христіанской общины состоялъ, какъ извѣстнно, въ раздачѣ хлѣба. „Въ преломленіи хлѣба и молитвахъ пребывали“ первые вѣрующіе послѣ проповѣди апостола Петра по случаю дня Пятидесятницы (Дѣян. Апост. 2, 42. 46); „въ премломленіи хлѣба“ узнали Воскресшаго Іисуса шедшіе въ Эммаусъ ученики его (Лука 24, 30. 35); точно такъ же и въ послѣднюю вечерю, Іисусъ взялъ хлѣбъ, „благословилъ, преломилъ и далъ имъ“. И если Павелъ (1. Кор. 10, 3) говоритъ о евреяхъ временъ Моисея, что они „всѣ крестились въ облакѣ и въ морѣ“, что они „всѣ ѣли одну и ту же духовную пищу; и всѣ пили одно и то же духовное питіе“,—то въ маннѣ ивъ брызнувшей изъ камня водѣ онъ, конечно, такъ же видитъ указаніе на хлѣбъ и вино при вечерѣ, какъ и въ прохожденіи черезъ облако и море—прообразъ христіанскаго крещенія. Въ старѣйшихъ церквахъ передевались разсказы о томъ, какъ Іисусъ провелъ эту послѣднюю вечерю; но требовалось еще противопо-

ставить ее насыщенію манной по Мойсею и къ тому же придать ей характеръ чудесной трапезы; этимъ объясняется происхожденіе и смыслъ нашего евангельскаго разсказа о насыщеніи. Онъ не содержитъ ни одной черты, которой нельзя было бы вывести изъ прообраза у Мойсея и пророковъ съ одной стороны, и изъ сравненія съ описаніемъ вечери—съ другой.

При этомъ получается такое впечатлѣніе, какъ будто евангелисты желали воспроизвести и ту особенность, что въ книгахъ Моисея *дважды*, и оба раза обстоятельно, переданы разсказы о насыщеніи манной и перепелами (2 Моис. 16, 4. Моис. 11); по крайней мѣрѣ, оба первыхъ евангелиста помѣщаютъ по два разсказа о насыщеніи, которые, хотя въ общихъ очертаніяхъ и похожи другъ на друга, но отличаются различными второстепенными штрихами (Матѳ, 14, 13—21 и 15, 29. 32—39, Марк. 6, 30—44; 8, 1—10). Въ одномъ случаѣ Іисусъ отправляется въ пустынную страну на восточномъ берегу Галилейскаго моря, въ другомъ—онъ восходитъ на гору по близости того же моря; въ первомъ случаѣ пошедшій за Іисусомъ народъ остается съ нимъ цѣлый день до вечера, во второмъ—цѣлыхъ три дня; въ первый разъ масса народу, кромѣ женъ и дѣтей, опредѣляется въ 5000, во второй—въ 4000 человѣкъ; тамъ ученики первые обращаютъ вниманіе Іисуса на необходимость пораньше отпустить народъ, „чтобы они могли еще купить себѣ пищу“, здѣсь Іисусъ самъ объявляетъ ученикамъ, что онъ не хотѣлъ бы отпустить народъ голоднымъ; тамъ оказывается въ наличности пять хлѣбовъ и двѣ рыбы, здѣсь—семь хлѣбовъ и нѣсколько рыбъ; въ первомъ случаѣ отъ этого запаса остается избытокъ въ двѣнадцать, во второмъ—въ семь полныхъ коробовъ. Все остальное однако, — голодъ, угрожающій собравшемуся народу вслѣдствіе продолжительнаго пребыванія въ данномъ мѣстѣ, сомнѣніе учениковъ въ возможности достать пищу въ необходимомъ количествѣ, вопросъ Іисуса о величинѣ наличныхъ запасовъ, велѣнье народу „возлечь на траву“, дальше „благословеніе“, раздѣлъ, насыщеніе и собираніе остатковъ—все это въ обоихъ случаяхъ вполнѣ идентично, а отчасти передается тѣми же словами. Тѣмъ не менѣе въ обоихъ Евангеліяхъ приводятся именно оба эти разсказа, какъ два совершенно различныхъ случая (Матѳ. 16, 8 сл. Марк. 8, 19 сл.). Хотя въ виду этого и трудно усматривать здѣсь сознательное подражаніе двукратному повторенію разсказа въ Ветхомъ Завѣтѣ, однако причина этого повторенія въ обоихъ случаяхъ, повидимому, одна и та же, а именно: авторъ перваго Евангелія, подобно канонизатору Пятикнижія, нашелъ одинъ и тотъ же разсказъ въ двухъ различныхъ источникахъ при нѣ-

сколько различной обстановкѣ и въ различной послѣдовательности; благодаря этимъ уклоненіямъ въ обстановкѣ, онъ могъ принять двойную передачу одного и того же факта за два различныхъ разсказа, и безъ всякой задней мысли помѣстилъ ихъ рядомъ другъ возлѣ друга. Маркъ послѣдовалъ примѣру Матѳея; Лука передаетъ лишь первый разсказъ (9, 10 — 17), опуская, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, второй. Іоаннъ-же,— опять таки чисто по своему,—соткалъ свой разсказъ изъ штриховъ, заимствованныхъ изъ обоихъ разсказовъ (6, 1—15). Пять хлѣбовъ и двѣ рыбы, пять тысячъ человѣкъ народу и двѣнадцать коробовъ онъ заимствуетъ изъ перваго; зато онъ пріурочиваетъ самое происшествіе, подобно Матѳею и Марку при второмъ насыщеніи, къ горѣ и также, какъ и они, открываетъ дѣйствіе обращеніемъ Іисуса къ своимъ ученикамъ; наконецъ, какъ и во второмъ разсказѣ первыхъ двухъ синоптиковъ, и у Іоанна мы встрѣчаемъ требованіе небеснаго знименія и признаніе вѣры со стороны Петра (6, 30 сл. 68, ср. съ Матѳ. 16, 1. 16).

Если мы послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній остановимся на отдѣльныхъ подробностяхъ разсказа, то мы увидимъ, что мѣсто его дѣйствія—пустынная и необитаемая мѣстность— съ одной стороны служитъ для мотивировки самаго чуда, а съ другой стороны—является уже a priori данной въ библейскомъ примѣрѣ. Точно также и время дня, поздній вечеръ, служа съ одной стороны для мотивировки чуда, съ другой стороны — обращаетъ наши взоры—на сей разъ уже не назадъ, къ повѣствованію Мойсея—а впередъ, въ христіанскую исторію. Указаніе учениковъ на позднее время дня, какъ на причину необходимости отпустить или, какъ Іисусъ дѣлаетъ, накормить народъ, напоминаетъ обращенную къ неизвѣстному просьбу странствующихъ въ Эммаусъ: „останься съ нами, потому что день уже склонился къ вечеру"—просьбу послѣ которой и происходитъ упомянутое преломленіе хлѣба (Лука, 24, 29); послѣднее въ свою очередь напоминаетъ тотъ вечеръ, когда Іисусъ вмѣстѣ съ двѣнадцатью учениками сѣлъ за столъ, чтобы вкусить пасхальнаго агнца и совершить свою святую трапезу. Трапеза любви и чудесъ Іисуса—есть вечеря.

Начало дѣйствія не возбуждаетъ въ насъ никакихъ сомнѣній, независимо отъ того, открывается ли оно, какъ въ первомъ разсказѣ о насыщеніи у обоихъ первыхъ синоптиковъ, словами учениковъ, или же изъявленіемъ Іисусомъ своего состраданія къ народу, который уже три дня безропотно сопровождаетъ Іисуса безъ достаточнаго количества пищи. Зато въ изложеніи четвер-

таго евангелиста намъ кажется непонятнымъ, почему Іисусъ, лишь только завидя приближающійся къ нему народъ, тутъ же обращается къ Филиппу съ вопросомъ: „гдѣ намъ купить хлѣбовъ, чтобы ихъ накормить?“ Вѣдь народъ пришелъ къ Іисусу не за пищей, а, согласно заявленію самого евангелиста, лишь ради исцѣленія больныхъ, и уже вовсе не дѣломъ Іисуса было прежде всего и даже безъ всякой необходимости, которой по разсказу Іоанна даже и не было, позаботиться о тѣлесной пищѣ народа. Въ самомъ дѣлѣ, когда читаешь дальнѣйшее дополненіе евангелистовъ, объясняющее вопросъ Іисуса, какъ желаніе испытать Филиппа, то можно бы понять этотъ вопросъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мы понимаемъ рѣчь Іисуса у источника Якова въ Самаріи; тамъ ученики предлагали Іисусу принесенную ими изъ города пищу; онъ отвѣтилъ ученикамъ, что у него имѣется пища, о которой они не знаютъ; ученики понимаютъ слова Іисуса въ томъ смыслѣ, что въ ихъ отсутствіе кто-то принесъ ему пищу; онъ же говоритъ. „Моя пища есть творить волю пославшаго Меня и совершать его волю“ (Ін. 4, 31—34). Точно также, пожалуй, и въ нашемъ случаѣ Іисусъ имѣлъ въ виду духовную пищу для народа, отвѣтъ же Филиппа, гласящій, что и за двѣсти динаріевъ хлѣба не хватитъ для насыщенія такой массы народу, является лишь однимъ изъ попадающихся у Іоанна недоразумѣній, разрѣшенія котораго слѣдуетъ искать въ шестой главѣ, въ дальнѣйшихъ выводахъ о Логосѣ, какъ о дарованномъ людямъ Богомъ хлѣбѣ жизни. Однако, какъ это по общему правилу и бываетъ въ Евангеліи Іоанна, подъемъ въ область духовнаго встрѣчаетъ преграду, которая его совершенно парализуетъ; несмотря на идеальный налетъ, мы имѣемъ дѣло здѣсь съ чисто матеріальнымъ чудомъ, которое лишь потомъ, развернувшись передъ нами во всемъ своемъ чувственномъ видѣ, снова одухотворяется. Перспективу вотъ этого идеальнаго момента евангелистъ имѣетъ передъ собой уже въ самомъ началѣ разсказа; такъ какъ онъ заранѣе знаетъ, чего онъ желаетъ достигнуть чудеснымъ насыщеніемъ, а именно—безъ ущерба для чувственной реальности факта дать символъ духовнаго насыщенія человѣчества Логосомъ; и такъ какъ чувственный элементъ въ разсказѣ для него вполнѣ прозраченъ, то онъ уже въ самомъ началѣ влагаетъ Іисусу въ уста упомянутый вопросъ, который кажется намъ совершенно неумѣстнымъ, поскольку мы не становимся на его точку зрѣнія.

Въ первомъ разсказѣ о насыщеніи въ отвѣтъ на требованіе Іисуса накормить народъ ученики указываютъ на свои скромные запасы, во второмъ на заявленіе Іисуса, что онъ не желалъ

бы отпускать народъ голодными, они отвѣчаютъ вопросомъ; „откуда намъ взять въ пустынѣ столько хлѣбовъ, чтобы накормить столько народа?“ Хотя евангелисты вообще охотно прибѣгали къ подобнымъ возраженіямъ, чтобы придать большую выпуклость чуду, однако въ данномъ случаѣ этотъ пріемъ предуказанъ уже какъ у Мойсея, такъ и у пророковъ въ ихъ повѣствованіяхъ о чудесномъ насыщеніи. На обѣщаніе Іеговы кормить въ продолженіе мѣсяца ропщущій народъ мясомъ до пресыщенія, Мойсей въ видѣ возраженія указываетъ сперва на массу народа, а затѣмъ на громадное количество мяса, необходимаго для насыщенія такого числа людей (4. Мойс. 11, 21 сл.), Точно также слуга Елисѣя въ отвѣтъ на требованіе предложить сотнѣ учениковъ двадцать имѣвшихся у него ячменныхъ хлѣбовъ, спрашиваетъ: „Какъ могу я предложить это ста людямъ?“ (2 Цар. 4, 43). И въ данномъ случаѣ четвертый евангелистъ подвигается по слѣдамъ, проложеннымъ вторымъ, уходя лишь нѣсколько дальше впередъ. Только у нихъ обоихъ ученики называютъ сумму, необходимую для покупки пищи для собравшагося народа, и притомъ одну и ту же сумму, а именно двѣсти динаріевъ,—расходъ, который, повидимому, превосходилъ средства общины; при этомъ по Марку эта сумма безусловно необходима, по Іоанну—и она признается недостаточной, чтобы хоть какъ-нибудь накормить собравшихся. За то распредѣленіе разговора, который у другихъ евангелистовъ ведутъ между собой всѣ ученики сообща, только между Филиппомъ и Андреемъ, а также введеніе мальчика, который приноситъ хлѣбъ и рыбу, слѣдуетъ всецѣло отнести на счетъ знакомой намъ сценической и художественной манеры автора четвертаго Евангелія.

То обстоятельство, что наличные съѣстные припасы, какъ оказывается, состоятъ преимущественно изъ хлѣба, объясняется отчасти образами изъ церковной жизни, отчасти соотвѣтствующими примѣрами изъ повѣствованій Моисея и пророковъ: напримѣръ, и манна была лишь суррогатомъ хлѣба и неоднократно такъ и называется; о ячменномъ же хлѣбѣ, т. е. о хлѣбѣ самаго худшаго достоинства (о чемъ впрочемъ говоритъ только Іоаннъ) упоминается въ Евангеліи, быть можетъ, по аналогіи съ разсказомъ объ Елисѣѣ. Присоединеніе къ хлѣбу, въ качествѣ второго блюда, мяса соотвѣтствуетъ изложенію Моисея, гдѣ народу кромѣ манны даются перепела; если же въ евангельскомъ разсказѣ вторымъ блюдомъ является рыба, то это лишь съ большой натяжкой можно объяснить ссылкой на воспоминанія ропщущихъ израильтянъ о рыбѣ, которую они даромъ получали въ Египтѣ, и на слова Моисея, что для насыщенія

такого множества людей мясомъ необходимо было бы собрать всю морскую рыбу. Если обратить вниманіе на другой изъ отмѣченныхъ нами прообразовъ даннаго разсказа, а именно на христіанскую вечерю, то присоединеніе къ трапезѣ рыбы или вообще мясного блюда вызываетъ въ насъ даже недоумѣніе. При томъ образѣ жизни, который вели ученики, конечно понятно, что они едва ли могли во время своихъ странствованій по пустынѣ носить съ собой кромѣ хлѣба еще и вино; отсюда ясно, почему въ разсказѣ о насыщеніи отсутствуетъ вторая составная часть вечери; при чемъ тутъ однако рыба, все-таки остается загадочнымъ. Если оставить въ сторонѣ вопросъ о вечерѣ и предположить, что сага эта возникла въ самой Галлилеѣ, то пожалуй въ рыбѣ можно усмотрѣть мѣстную черту, поскольку въ Галлилеѣ, какъ въ прибрежной странѣ, рыба составляла главный предметъ питанія народа; вѣдь точно такъ же и среди знаменій, при помощи которыхъ Іисусъ послѣ своего воскресенія убѣждаетъ колеблющихся учениковъ, мы встрѣчаемъ вкушеніе куска жареной рыбы; къ тому же апостолы, одни на самомъ дѣлѣ, остальные фигурально, занимались рыбной ловлей, благодаря чему рыба является естественнымъ дополненіемъ хлѣба.

Стоитъ однако обратить вниманіе на то, какъ евангелисты описываютъ раздѣлъ хлѣба и рыбы, и мы снова неизбѣжно окажемся передъ мыслью о вечерѣ. Можно, конечно, сказать, что, если Іисусъ въ нашемъ случаѣ, какъ и при совершеніи вечери, молитвой благословляетъ хлѣбъ, то это объясняется общимъ еврейскимъ обычаемъ, а въ нашемъ случаѣ вдобавокъ желаніемъ совершить чудо; если онъ въ обоихъ случаяхъ преломляетъ хлѣбъ, то лишь въ силу природы самаго хлѣба, и если, наконецъ, оба раза раздаетъ преломленный хлѣбъ, то это объясняется просто характеромъ обстоятельствъ: такъ что вобще изъ совпаденія дѣйствій Іисуса въ обоихъ случаяхъ нельзя дѣлать никакихъ выводовъ о внутреннемъ соотношеніи обоихъ разсказовъ. Почему же тогда однако такъ часто спеціально подчеркивается это единообразіе дѣйствій Іисуса? Почему пріемы, которые онъ тутъ употребляетъ, становятся признакомъ, по которому можно было его узнать? Если здѣсь сказано о Іисусѣ: „и, взявъ пять хлѣбовъ и двѣ рыбы, воззрѣлъ на небо, благословилъ и, преломивъ, далъ хлѣбы ученикамъ“, то тѣ же самыя слова мы встрѣчаемъ не только при совершеніи вечери: „и Іисусъ взялъ хлѣбы и, благословивъ, преломилъ и, раздавая ученикамъ и т. д.“,—но и въ сценѣ на берегу Галлилейскаго моря послѣ воскресенія Іисуса: „Іисусъ... беретъ хлѣбъ и даетъ

имъ, также и рыбу"; точно такъ же при встрѣчѣ около Эммауса съ учениками послѣ своего воскресенія Іисусъ „взявъ хлѣбъ, благословилъ, преломилъ и подалъ имъ", и „въ преломленіи хлѣба" ученики узнаютъ въ неизвѣстномъ Іисуса (Лука 24, 30 сл. 35). Это былъ такимъ образомъ актъ, въ связи съ которымъ христіанская община всего охотнѣе вспоминала о вознесшемся на небо Іисусѣ. Это былъ тотъ актъ, въ которомъ воплотился Іисусъ въ священномъ обрядѣ вечери, и отсюда уже онъ былъ перенесенъ не только въ легенду о вечерѣ, но и частью въ дни воскресенія Іисуса, частью въ дни его земной жизни. Есть впрочемъ одинъ пунктъ, по которому нашъ разсказъ о насыщеніи является болѣе точнымъ прообразомъ древнехристіанскаго обряда вечери, чѣмъ даже самый разсказъ объ установленіи этого обряда. Въ послѣдней вечерѣ принимали участіе только Іисусъ и его ученики, Іисусъ поэтому дѣлилъ хлѣбъ и вино непосредственно между учениками; а между тѣмъ въ древнѣйшихъ христіанскихъ общинахъ раздѣлъ хлѣба происходилъ черезъ двѣ ступени, такъ какъ глава общины давалъ хлѣбъ діаконамъ, и уже діаконы дѣлили его среди отдѣльныхъ членовъ общины: точно такъ же, какъ въ разсказѣ о насыщеніи хлѣбъ и рыба переходятъ отъ Іисуса къ апостоламъ и лишь отъ апостоловъ къ народу.

То обстоятельство, что въ этихъ прообразахъ вечери могло отсутствовать вино, объясняется тѣмъ, что и древнехристіанскій обрядъ вечери обозначается иногда просто словомъ „преломленіе" (Дѣян. Апост. 2, 42, 20, 7), такъ какъ хлѣбъ все-таки составлялъ въ такихъ случаяхъ самый существенный элементъ; присоединеніе же къ хлѣбу рыбы вмѣсто вина, какъ въ нашемъ случаѣ у Іоанна (ст. 21), объясняется тѣмъ, что на зарѣ христіанства вечеря находилась въ тѣсной связи съ общими трапезами, съ такъ называемыми агапами. Въ рыбѣ можно именно видѣть указаніе на трапезы въ собственномъ смыслѣ этого слова, выходившія за предѣлы несложныхъ составныхъ элементовъ вечери, и такимъ образомъ нашъ разсказъ о насыщеніи имѣетъ отношеніе не только къ вечерѣ въ тѣсномъ смыслѣ слова, но и вообще къ обычаю первыхъ христіанъ устраивать трапезы единенія, въ томъ числѣ и вечери. Всеобщность христіанской любви, въ силу которой насыщались во время этихъ трапезъ и бѣдные члены общины, въ нашемъ разсказѣ о насыщеніи выступаетъ въ видѣ чудотворной силы Іисуса, которая доставляетъ всѣмъ пищу въ достаточномъ количествѣ. Тотъ же обычай древнехристіанскихъ трапезъ объяснитъ намъ, пожалуй, почему въ первомъ разсказѣ Лука распо-

лагаетъ народъ партіями въ пятьдесятъ, а Маркъ—частью въ пятьдесятъ, частью въ сто человѣкъ: возможно, что здѣсь кроется указаніе на застольныя сотоварищества, на которыя большія общины, вѣроятно, дѣлились во время агапъ.

Что мы въ разсказѣ о насыщеніи имѣемъ несомнѣнно дѣло съ чудомъ, это вытекаетъ изъ того обстоятельства, что Іисусъ распредѣляетъ среди народа куски, получившіеся отъ преломленія пяти хлѣбовъ и двухъ или, во всякомъ случаѣ, немногихъ рыбъ, и этимъ количествомъ не только насыщается 5000, или 4000 человѣкъ вмѣстѣ съ ихъ женами и дѣтьми, но и наполняется вдобавокъ въ одномъ случаѣ 12, въ другомъ 7 коробовъ остатковъ, т. е.—избытокъ оказывается больше, чѣмъ подлежавшее дѣленію количество. Однако не указано, въ какой именно моментъ совершается чудо. Объ этомъ навѣрно разсказалъ бы намъ кое-что очевидецъ, говоритъ *Шлейермахеръ*; мы же прибавимъ: если бы мыслимъ былъ очевидецъ немыслимаго происшествія. Если мы попробуемъ разобраться въ вопросѣ, т. е. попытаемся опредѣлить моментъ чудеснаго пріумноженія, то мы увидимъ, что кусжи, прежде чѣмъ попасть въ уста и желудокъ собравшихся, должны были трижды переходить изъ рукъ въ руки: изъ руки Іисуса черезъ руки апостоловъ въ руки самого голоднаго народа,—и въ каждомъ изъ этихъ переходныхъ пунктовъ можно предположить чудесное пріумноженіе. Если бы куски отъ пяти хлѣбовъ, безъ предварительнаго пріумноженія, попали въ руки болѣе чѣмъ пятитысячной толпы съ тѣмъ, чтобы возрости лишь въ ея рукахъ, то ученикамъ пришлось бы тогда съ крайней осторожностью дѣлить народу маленькія крошки: представленіе слишкомъ мелочное и безусловно не въ духѣ евангелистовъ. Остаются, слѣдовательно, руки Іисуса и апостоловъ, и тутъ, по смыслу разсказа, кажется болѣе всего подобающимъ, чтобы пріумноженіе произошло въ рукахъ того, кто, „воззрѣвъ на небо“, благословилъ припасы. Само увеличеніе количества припасовъ могло произойти двоякимъ путемъ, а именно: или всякій разъ, когда Іисусъ начиналъ преломленіе одного хлѣба или одной рыбы, подъ рукой у него оказывались все новые и новые, или же—каждый изъ пяти хлѣбовъ и двухъ рыбъ до тѣхъ-поръ продолжалъ расти, т. е. давать все новые куски, въ рукахъ Іисуса, пока отъ каждаго хлѣба не получалось пятой части, а отъ каждой рыбы половины всего необходимаго количества, и лишь тогда Іисусъ принимался за слѣдующій хлѣбъ и за слѣдующую рыбу. А такъ какъ Іоаннъ, не расходясь безусловно съ мнѣніемъ другихъ евангелистовъ, говоритъ,

что коробы съ кусками остались отъ пяти хлѣбовъ, то они, повидимому, понимаютъ происшедшее въ смыслѣ второго изъ сдѣланныхъ нами предположеній, потому что въ противномъ случаѣ остатокъ получился бы не съ пяти, а съ большаго количества хлѣбовъ.

Какъ бы однако ни воображать себѣ это чудо, оно во всякой формѣ представляетъ собой нѣчто до того невѣроятное, что ни мало не удивляешься желанію новѣйшей теологіи избавиться отъ него во что бы то ни стало. Но имъ бы слѣдовало сдѣлать это откровенно и честно, т. е. имъ слѣдовало бы заявить, что, евангелисты говорятъ тутъ о чудѣ, которое приходится признать немыслимымъ, а такъ какъ подобныя явленія вообще неоднократно повторяются въ Евангеліяхъ, то они и отказываются признавать ихъ историческую цѣнность. Вмѣсто этого мы видимъ по данному вопросу соперничество въ придумываніи жалкихъ натяжекъ и неискреннихъ увертокъ. Шлейермахеръ, стоя и здѣсь всецѣло на точкѣ зрѣнія Паулюса, усматриваетъ въ словахъ Іисуса по Іоанну (6, 26); „вы ищете меня не потому что видѣли чудеса, но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились“,— указаніе на то, что пріумноженіе хлѣбовъ было чѣмъ-то естественнымъ; что однако обозначаютъ въ такомъ случаѣ чудеса, которыя люди видѣли, да и какъ обстояло дѣло съ хлѣбами,—объ этомъ Шлейермахеръ—болѣе благоразумно, хотя и менѣе добросовѣстно, чѣмъ Паулюсъ—совершенно умалчиваетъ: и вполнѣ понятно, такъ какъ при ближайшемъ разсмотрѣніи вопроса неизбѣжно должно обнаружиться, что и его очевидецъ Іоаннъ передаетъ о происшедшемъ, какъ о чудѣ, а процитированныя слова Іисуса онъ понимаетъ только въ томъ смыслѣ, что для народа видѣнное чудо имѣетъ цѣнность не само по себѣ, т. е. не какъ доказательство и отраженіе высшей силы Іисуса, а исключительно благодаря своей матеріальной сторонѣ—дарованію хлѣба.

Предположеніе о томъ, что гостепріимная трапеза, устроенная Іисусомъ отнюдь не благодаря его чудотворной силѣ, а вполнѣ естественнымъ образомъ, путемъ примѣра раздачи собственныхъ припасовъ, могла подъ вліяніемъ народныхъ воспоминаній и ожиданій быстро превратиться въ легенду о чудесномъ насыщеніи,—это предположеніе встрѣчаетъ по *Газе* затрудненія только въ свидѣтельствѣ очевидца Іоанна. Что сдѣлать однако, если, по признанію того же теолога „непосредственное пріумноженіе питательныхъ веществъ претитъ всякому серьезному мышленію?“ Мы уже заранѣе знаемъ, какъ пола-

дитъ съ возникшей трудностью ученый изслѣдователь жизни Іисуса: онъ тутъ же отпускаетъ неудобнаго очевидца, тѣмъ болѣе, что присутствіе его при слѣдующемъ (уже разобранномъ нами) странствованіи Іисуса по морю поставило бы автора въ затруднительное положеніе. Правда, по недвусмысленному заявленію обоихъ среднихъ евангелистовъ (Марк. 6, 30. Лука 9, 10), апостолы т. е. посланные „двѣнадцать“ (Лука 9, 1. Марк. 6, 7) непосредственно передъ совершеніемъ чуда вернулись къ Іисусу; но мечтатель Іоаннъ, по всей вѣроятности, опоздалъ, а, придя снова къ Іисусу и слыша разговоры о произшедшемъ, не потрудился толкомъ разспросить объ истинномъ ходѣ событія. По мнѣнію Эвальда теперь невозможно больше установить, что послужило ближайшимъ поводомъ къ разсказу, въ которомъ онъ видитъ единственно воплощеніе той истины, что соединеніе глубокой вѣры съ истинной любовью даютъ возможность съ самыми незначительными внѣшними средствами совершить безконечно много. Кто видитъ въ разсказѣ о чудѣ лишь такую чисто абстрактную мораль, тотъ, конечно, для объясненія возникновенія евангельскаго разсказа нуждается въ особомъ внѣшнемъ поводѣ, который уже и у Эвальда, какъ совершенно безцвѣтное, лишенное какихъ бы то ни было свойствъ, „X“, не даетъ намъ ничего положительнаго, но котораго вдобавокъ мы совершенно не въ состояніи докопаться въ нашемъ разсказѣ при болѣе основательномъ разборѣ его отдѣльныхъ характерныхъ чертъ.

Изъ этихъ послѣднихъ намъ предстоитъ еще разобраться въ фактѣ собиранія оставшихся кусковъ и въ числѣ собранныхъ коробовъ. Въ томъ, что куски вообще собираются, можно съ одной стороны видѣть отголосокъ разсказа о маннѣ, которая тоже собирается, хотя и съ самаго же начала, а не въ видѣ остатковъ; но болѣе очевидный прообразъ это обстоятельство имѣетъ въ разсказѣ объ Елисѣѣ, который велитъ предложить хлѣбъ ста пророкамъ со словами: „...ибо такъ говоритъ Господь: и насытятся, и останется“. Послѣ чего повѣствователь продолжаетъ: „и онъ (слуга) подалъ имъ, и они насытились, и еще осталось по слову Господню“ (2 Цар. 4, 43 сл.). Съ другой стороны однако собираніе остатковъ чудесной трапезы особенно въ той мотивировкѣ, которую ему даетъ четвертый евангелистъ: „чтобы ничего не пропало“,—напоминаетъ боязнь древней церкви, чтобы изъ элементовъ вечери ничего не упало на полъ или вообще не пропало. То обстоятельство, что куски собираются въ коробы, отчасти понятно само по себѣ, отчасти объясняется тѣмъ, что и манна собиралась въ „гомеры“. Число же коробовъ опредѣляется въ одномъ разсказѣ въ двѣнадцать,—

что повидимому соотвѣтствуетъ числу собиравшихъ куски апостоловъ, между тѣмъ какъ въ другомъ разсказѣ цифра 7 соотвѣтствуетъ числу хлѣбовъ въ томъ же разсказѣ, а можетъ быть и числу діаконовъ, занятыхъ устройствомъ вечери (ср. Дѣян. Апост. 6, 1 сл. 21, 8). Въ первомъ числѣ, какъ и въ числѣ самихъ апостоловъ, можно въ то же время видѣть указаніе на двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ; но однако вопросъ, слѣдуетъ ли данную трапезу,—въ виду того, что двѣнадцать коробовъ наполняются только ея остатками, а принимавшіе въ трапезѣ участіе были — язычники, — понимать, какъ великую трапезу языческаго міра, которая совершается безъ всякаго ущерба для двѣнадцати колѣнъ Израилевыхъ,—на этотъ вопросъ, вѣроятно, лишь очень немногіе рѣшатся отвѣтить утвердительно.

---

10. Сотвореніе вина.

На ряду съ сотвореніемъ манны или хлѣба въ исторіи Моисея мы встрѣчаемъ и чудесное добываніе воды (3 кн. Моисея 17, 4; 4 кн. Моисея 20;) подобно другимъ, и это чудо въ ожиданіяхъ евреевъ было перенесено съ перваго спасителя, на второго—на Мессію. И въ переносномъ смыслѣ, въ значеніи духовной пищи, рядомъ съ „хлѣбомъ разума“ упоминалась нерѣдко и „вода мудрости“ (Сир. 15, 3;) въ Апокалипсисѣ играетъ крупную роль „вода жизни“, къ которой Агнецъ поведетъ людей, потокъ которой исходятъ изъ престола Бога и Агнца (Откр. св. Іоанна 7, 17; 21. 6; 22, 1, 17); и въ Іоанновомъ Евангеліи Іисусъ говоритъ о „живой водѣ“, которую онъ даетъ людямъ и которая на вѣки утоляетъ жажду (Іоанн. 4, 10, 13;)

Впрочемъ, Іисусъ, вообще говоря, предпочитаетъ сравнивать то, что онъ даетъ людямъ, съ виномъ, и преимущественно съ новымъ виномъ. которое не вливаютъ въ ветхіе мѣхи (Матѳ. 9, 17). Іисусъ самъ пьетъ вино и, сравнивая свой образъ жизни съ образомъ жизни Крестителя, который пьетъ только воду, онъ въ нѣкоторомъ смыслѣ даже отдаетъ предпочтеніе Крестителю (Матѳ. 11, 18). Точно также и въ употребительномъ сравненіи царства Мессіи съ трапезой (Матѳ. 8, 11; 26, 29; Откровеніе св. Іоанна 3. 20.) и съ брачнымъ пиромъ, на который

Месеія является какъ женихъ (Матѳ. 22, 1—14; Іоанн. 3, 29; Откров. св. Іоанна 19, 7; 31, 2, 9), образъ вина, которое радуетъ сердце, играетъ большую роль, чѣмъ прѣсный образъ воды.

Призваніе Іоанна было—крестить водою; за нимъ долженъ былъ послѣдовать Мессія, который будетъ крестить Духомъ Святымъ и огнемъ (Матѳ. 8, 11; Луки 3, 16; Іоанн. 1, 26, 23) И дѣйствительно, по свидѣтельству Дѣяній Апостоловъ послѣ смерти Іисуса Святой Духъ сниходитъ на учениковъ его въ видѣ огненныхъ языковъ; при этомъ происходятъ такія явленія, которыя насмѣшники объясняютъ тѣмъ, что ученики „напились сладкаго вина“ (Дѣян, Апостол. 2, 13), тогда какъ это были скорѣе проявленія Святого Духа. Но если въ данномъ случаѣ полнота духа производитъ такое впечатлѣніе, какъ „пылъ отъ новаго вина“, то и обратно „сотвореніе вина“ могло иной разъ быть употреблено какъ символъ одухотворенія.

Креститель былъ послѣдователемъ Ветхаго Завѣта, и его крещеніе водой было лишь послѣднимъ изъ тѣхъ омовеній, изъ тѣхъ предписаній Закона, при помощи которыхъ іудеи со временъ Моисея тщетно стремились обрѣсти благодать Божью. Противоставить ветхому то новое, что принесено въ міръ Христомъ, противоставить закону—благодать, Моисею—Сына Божьяго, и притомъ такъ, чтобы только на второй сторонѣ оказывались всегда полнота и блаженство, а на первой—только несовершенное и неудовлетворительное,—такова вообще особенная точка зрѣнія четвертаго Евангелія. „Ибо законъ—говорится въ Прологѣ Іоаннова Евангелія—данъ чрезъ Моисея, благодать-же и истина произошли чрезъ Іисуса Христа“. „И отъ полноты Его—говорится въ предыдущемъ стихѣ—всѣ мы приняли и благодать за благодать“ (Іоанн. 1, 16—17). Справедливо замѣчено, что въ разсказѣ о превращеніи воды въ вино въ Канѣ Галилейской подъ видомъ факта рѣчь идетъ о томъ-же самомъ что и въ указанныхъ мѣстахъ пролога, а именно о соотношеніи между Моисеемъ и Христомъ, между закономъ и благодатью.

Итакъ, если Іисусу, какъ второму Моисею или воплощенной мудрости Божьей, наряду съ чудеснымъ насыщеніемъ приписывалось и свойство чудеснымъ образомъ утолять жажду, то всѣ вышеуказанные моменты должны были привести къ тому, чтобы это утоленіе жажды совершалось виномъ, а не водою, какъ въ библейскихъ примѣрахъ. Кромѣ того, сюда присоединяется еще та же самая причина, по которой дарованіе манны превращается у Іисуса въ дарованіе хлѣба. Если вообще немыслимо было го-

ворить о чудѣ насыщенія Іисуса безъ того, чтобы не вспомнить при этомъ о преломленіи хлѣба во время тайной вечери, то точно также немыслимо было разсказывать о томъ, какъ Іисусъ подобно Моисею чудомъ сотворилъ питье, чтобы не вспомнить при этомъ о винѣ за вечерей; такъ и Павелъ разсматриваетъ манну вмѣстѣ съ водой, брызжущей изъ камня въ пустынѣ, какъ прообразъ этихъ двухъ принадлежностей послѣдней трапезы (Перв. посл. къ Коринѳ. 10, 3). Но если для чудеснаго насыщенія служилъ предметъ, тождественный съ одной изъ принадлежностей трапезы, то было естественно уподобить вещество, служащее для чудеснаго утоленія жажды, второй изъ принадлежностей ея т. е. вину. Отсюда мы вмѣстѣ съ тѣмъ получаемъ объясненіе, почему разсказъ о чудесномъ сотвореніи вина встрѣчается только въ Іоанновомъ Евангеліи. Какъ прообразомъ трапезы, первые три евангелиста довольствуются разсказомъ о насыщеніи голодныхъ, тѣмъ болѣе что всѣ они помѣщаютъ еще и спеціальный разсказъ о самой трапезѣ, гдѣ уже наряду съ хлѣбомъ фигурируетъ и второй элементъ—вино. А такъ какъ четвертый евангелистъ, какъ мы постараемся показать ниже, имѣлъ свои основанія къ тому, чтобы обойти молчаніемъ сцену въ началѣ вечери, то передъ нимъ возникла задача хотя-бы косвеннымъ образомъ упомянуть въ своемъ Евангеліи объ обоихъ элементахъ трапезы и наряду съ сотвореніемъ хлѣба воспроизвести и разсказъ о сотвореніи вина.

Сотвореніе вина Іоаннъ описываетъ какъ первое чудо Іисуса (Іоаннъ 2, 11); похоже на то, какъ будто, изложивъ въ Прологѣ предсказаніе и историческое свидѣтельство Крестителя, онъ торопился тотчасъ же вывести на первый планъ этотъ пунктъ о соотношеніи между Іисусомъ и Моисеемъ, между благодатью и закономъ, какъ другую часть программы всего своего Евангелія. Возможно, что этимъ объясняется и форма, которую онъ придалъ этому чуду. Согласно евангельскому чуду насыщенія голодныхъ и ветхозавѣтному чуду Иліи надъ елеемъ, слѣдовалобы, чтобы Іисусъ и въ этомъ случаѣ пріумножилъ небольшое количество вина, сдѣлалъ-бы такъ, чтобы его хватило на долгое время или для многихъ людей. Вмѣсто этого Іисусъ превращаетъ воду въ вину. Превращеніемъ воды началъ свою чудотворную дѣятельность и Моисей: но то было карательное превращеніе всѣхъ египетскихъ водъ въ кровь. Первое чудо Іисуса не могло, конечно, быть карательнымъ чудомъ: кровь, въ которую онъ превращаетъ воду, должна была быть не настоящей кровью, а а лишь нѣжной кровью винной ягоды (1 кн. Моисея 49, 11; 5 кн. Моисея 32, 14), виномъ, которое пьютъ за трапезой и ко-

торое въ то же время есть жертвенная кровь Мессіи (Матѳ. 26, 28) и животворящая кровь сошедшаго съ неба Сына Человѣческаго (Іоаннъ 6, 53—58).

Приступая послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній къ ближайшему разбору Іоаннова разсказа о чудѣ въ Канѣ (Іоаннъ, 2, 1—11), мы видимъ, что обстановка брачнаго пира, при которой оно совершается, предопредѣлена уже упомянутымъ нами представленіемъ о радостяхъ царства Мессіи, какъ о пирѣ или, вѣрнѣе, брачномъ пирѣ. Если такой пиръ изображается въ загробной жизни или когда этотъ образъ приводится только въ видѣ сравненія, (какъ у Матѳея—9, 12; 22, 1; и у Іоанна—3, 29),—то, по представленію, заимствованному вѣроятно изъ Пѣсни Пѣсней, женихомъ можетъ быть самъ Іисусъ, а невѣстой служитъ до нѣкоторой степени Церковь (Посл. къ Ефесянамъ 5, 25—27, 29, 31 и вышеуказанныя мѣста изъ Откровенія св. Іоанна). Но въ сценѣ, пріуроченной къ земной жизни Іисуса, такое превращеніе недопустимо: женихомъ здѣсь должно быть другое лицо, Іисусъ-же можетъ быть только свадебнымъ гостемъ, хотя именно отъ него въ концѣ концовъ исходитъ радость на праздникѣ; потому что дѣйствительный женихъ (это необходимо, какъ мотивъ для совершенія чуда) недостаточно позаботился или не могъ позаботиться о винѣ.

О томъ, что недостаетъ вина, сообщаетъ Іисусу его мать, точно также какъ въ разсказѣ о насыщеніи голодныхъ у синоптиковъ ученики обращаютъ вниманіе Іисуса на то, что пора отпустить народъ, „чтобы они пошли въ селеніе и купили себѣ пищи“. Но мать Іисуса, какъ это явствуетъ изъ его отвѣта, своимъ указаніемъ намекала сыну на его чудотворную силу. И хотя, по свидѣтельству самого евангелиста, послѣдовавшее затѣмъ чудо было первымъ чудомъ Іисуса, а о чудесныхъ случаяхъ изъ его дѣтства евангелистъ ничего не сообщаетъ, тѣмъ не менѣе онъ счелъ нужнымъ, указать что мать уже давно познала или по меньшей мѣрѣ предполагала въ своемъ сынѣ высшую природу. Но возвеличивъ ее такой проницательностью, евангелистъ съ другой стороны при помощи отрицательнаго отвѣта Іисуса глубоко принижаетъ ее въ сравненіи съ недосягаемой высотой Сына. Рѣзкимъ словомъ: „что мнѣ и тебѣ, жено?“ четвертый евангелистъ хотѣлъ, повидимому, превзойти тотъ вопросъ родителямъ, который третій евангелистъ влагаетъ въ уста двѣнадцатилѣтнему Іисусу: „зачѣмъ было вамъ искать Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему?“ (Лука 2, 49). Чтобы исполненіе этого за-

мысла не показалось кому-нибудь слишкомъ грубымъ, необходимо принять во вниманіе, что здѣсь рѣчь идетъ не объ обыкновенныхъ человѣческихъ отношеніяхъ, а объ олицетвореніи отношеній воплощеннаго творческаго слова ко всякому земному авторитету; поэтому Іисусъ долженъ рѣзко отказать даже святой въ другихъ отношеніяхъ матери. Какъ на особую причину отказа Іисусъ указываетъ на то, что его часъ еще не пришелъ. Что день и часъ вторичнаго пришествія Мессіи и конца нынѣшняго міра неизвѣстенъ человѣку, а вѣдомъ только Богу—Отцу,—въ этомъ согласны другъ съ другомъ три первыхъ евангелиста (Матѳ. 24, 36; 25, 13; Маркъ 13, 32; Дѣянія Апостоловъ 1, 7); и только второй изъ нихъ вполнѣ опредѣленно распространяетъ это невѣдѣніе и на Сына-Мессію. Но въ то время, какъ у нихъ знающимъ является только Богъ, люди-же, включая болѣе или менѣе опредѣленно и Мессію, остаются въ невѣдѣніи дня и часа,—въ четвертомъ Евангеліи—и это въ высшей степени характерно для всей его тенденціи—невѣдующимъ людямъ противопоставляется Сынъ Божій, воплощенный Логосъ, какъ единственный вѣдающій; день и часъ, о которыхъ идетъ рѣчь, есть день и часъ не его вторичнаго пришествія, а настоящаго явленія его славы сперва путемъ чудесъ и наконецъ черезъ смерть. О смерти рѣчь идетъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится, что преслѣдованія враговъ его не имѣли успѣха, потому что не пришелъ еще часъ его (Іоанн. 7, 30). Напротивъ того, братьямъ своимъ Іисусъ говоритъ, что не настало еще его время открыто выступить въ Іерусалимѣ (Іоанн. 7, 6—8), подобно тому какъ въ нашемъ случаѣ онъ отвѣчаетъ матери, что не насталъ еще часъ его являть чудеса; и хотя обращенныя къ Іисусу требованія преждевременны, однако онъ и въ томъ и въ другомъ случаѣ немедленно исполняетъ требуемое. Если Марія напередъ знаетъ объ этомъ и, исходя изъ такого своего сознанія, приказываетъ служителямъ сдѣлать то, что Іисусъ имъ скажетъ,—то это служитъ къ вящей славѣ Маріи: даже послѣ того, какъ ей напомнили о разницѣ между ней и тѣмъ, кто выше всѣхъ (Іоанн. 3, 31), она не даетъ себя сбить съ того, что ей извѣстно.

Шесть каменныхъ „водоносовъ," стоявшихъ тутъ-же по обычаю очищенія іудейскаго (обычай состоитъ въ омовеніи рукъ передъ ѣдой, ср. Матѳ. 15, 2; Маркъ 7, 2), очевидно имѣютъ символическое значеніе; приказавъ наполнить ихъ водою, Іисусъ создаетъ такимъ образомъ основу для своего чуда, а внушительные размѣры сосудовъ (вмѣстѣ отъ $1^1/_2$ до 2 вюртембергскихъ ведеръ) и то обстоятельство, что ихъ наполняютъ до

верху, символизируютъ, что Іисусъ даритъ отъ полноты своей (Іоанн. 1, 16) и, подобно самому Богу, не мѣряетъ своихъ даровъ скупою мѣрою (Іоанн. 3, 34).

Итакъ, водоносы наполняютъ водой, а потомъ слуги, почерпнувъ изъ нихъ по приказу Іисуса, несутъ къ распорядителю пира; послѣдній, отвѣдавъ напитокъ, убѣждается, что это вино, и даже лучшее, чѣмъ до того было подано къ столу. Такъ-какъ евангелистъ употребляетъ здѣсь выраженіе „воды, сдѣлавшейся виномъ", такъ-какъ онъ ниже снова называетъ каной то мѣсто, гдѣ Іисусъ превратилъ воду въ вино (Іоанн. 4, 46); и такъ-какъ онъ далѣе называетъ это превращеніе знаменіемъ, вслѣдствіе котораго ученики увѣровали въ Іисуса (ст. 11), и ставитъ его, какъ первое знаменіе въ Галлилеѣ, рядомъ со вторымъ чудомъ— исцѣленія на разстояніи,—то ясно, что евангелистъ этимъ самымъ несомнѣнно считаетъ это дѣяніе чудомъ. Поэтому вѣрующіе толкователи Евангелія имѣютъ полное право утверждать, что всякое толкованіе, отвергающее здѣсь элементъ чудеснаго, не только противорѣчитъ словамъ и мнѣнію Іоанна, но и подрываетъ довѣріе къ нему и его наблюдательности и даже бросаетъ двусмысленный свѣтъ на характеръ Іисуса. Если вѣрить Іоанну, то нельзя не вѣрить и въ чудо; если-же это немыслимо, то нельзя вѣрить евангелисту, и не только въ данномъ случаѣ, но и вообще, потому что онъ разсказываетъ цѣлый рядъ столь-же невѣроятныхъ чудесъ, потому что почти каждое слово его Христа также невѣроятно, какъ и это чудо, и особенно потому, что онъ намекаетъ, будто онъ самъ есть апостолъ Іоаннъ. Газе и въ этомъ случаѣ прибѣгаетъ къ своей обычной уловкѣ и предполагаетъ, что Іоаннъ могъ быть въ то время въ отсутствіи; такое допущеніе тѣмъ болѣе смѣшно, что, по смыслу ст. 2, ученики Іисуса тоже были приглашены на бракъ, и самъ Газе въ лицѣ неназваннаго по имени одного изъ первыхъ учениковъ Іисуса узнаетъ Іоанна (1, 35—41). Указаніе Шлейермахера и его послѣдователей на то, что въ разсказѣ ничего не говорится о впечатлѣніи, произведенномъ предполагаемымъ чудомъ на гостей, и что вообще весь разсказъ недостаточно вразумителенъ—есть не болѣе какъ недостойная клевета на разсказъ, вполнѣ понятный для всякаго толковаго читателя. Наконецъ, попытка Неандера на мѣсто превращенія воды въ вино подставить лишь сгущеніе воды до пріобрѣтенія ею свойствъ вина—представляетъ собою жалкій результатъ одинаковой скудости вѣры и мыслительной способности.

Послѣдующая рѣчь распорядителя пира тоже причинила не мало хлопотъ изслѣдователямъ, стремившимся найти, гдѣ именно

въ мірѣ сохранился тотъ обычай, который въ этой рѣчи названъ чуть не повсемѣстнымъ. Хотя распорядитель говоритъ, что всякій человѣкъ сперва подаетъ гостямъ хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее, тѣмъ не менѣе люди такъ не поступаютъ, потому что это противорѣчитъ свойству человѣческихъ органовъ чувствъ, которые требуютъ постепеннаго обостренія раздражающихъ ощущеній. Весь этотъ мнимый обычай выдуманъ самимъ Евангелистомъ, или вѣрнѣе сочиненъ имъ на основаніи одного изреченія Іисуса у синоптиковъ. Вообще, разсказывая эту исторію евангелистъ имѣлъ предъ глазами ту рѣчь Іисуса, въ которой онъ сравниваетъ то, что онъ принесъ человѣчеству, съ новымъ виномъ; тутъ Іоаннъ нашелъ у Луки (5, 39) слѣдующее замѣчаніе: „и никто, пивъ старое вино, не захочетъ тотчасъ молодого; ибо говоритъ: старое лучше". Въ третьемъ Евангеліи это мѣсто имѣетъ смыслъ, что люди тяготѣютъ къ старому, (въ данномъ случаѣ—къ іудейству и іудейскимъ обычаямъ) и имѣютъ предубѣжденіе противъ новаго, и эта мысль выражена путемъ сравненія, взятаго изъ житейскаго опыта. Нашъ евангелистъ, обратно, желаетъ показать, что исходящее отъ Іисуса новое лучше стараго, и въ его разсказѣ сотворенное Іисусомъ вино, поэтому, на вкусъ лучше чѣмъ заготовленное женихомъ. Эту мысль онъ желаетъ рельефнѣе выдвинуть при помощи контраста; но такъ-какъ въ его разсказѣ рѣчь идетъ не о различіи между старымъ (т. е. давнишняго сбора) и новымъ (т. е. молодымъ) виномъ, какъ у Луки, а лишь между раньше и позже поданнымъ виномъ, то естественное и весьма употребительное выраженіе Луки: „старое лучше" — превращается у него въ якобы всеобщій, но нигдѣ не существующій обычай сперва подавать лучшее вино, а тотъ фактъ, что послѣ стараго вина новое кажется невкуснымъ,—въ мнимый обычай послѣ хорошаго подавать гостямъ худшее вино.

Противъ нашего символическаго толкованія чуда въ Канѣ, которое впервые было предложено Гердеромъ, не касавшимся вопроса объ исторической цѣнности разсказа, а впослѣдствіи поддержано Бауромъ, категорически отрицавшимъ такую цѣнность,—можно еще возразить съ критической точки зрѣнія, что у евангелиста ни однимъ словомъ не указано на такое значеніе разсказа, что онъ не вставилъ въ разсказъ рѣчей Іисуса, которыя уясняли-бы символъ, какъ въ разсказѣ о чудѣ насыщенія. Но именно сравненіе съ чудомъ насыщенія даетъ намъ возможность разгадать эту загадку. Оба чуда—о сотвореніи хлѣба и сотвореніи вина—по формѣ и по содержанію, а также и по одинаковому ихъ отношенію къ трапезѣ до такой степени свя-

заны другъ съ другомъ, что смыслъ каждаго изъ нихъ можетъ быть уясненъ только вмѣстѣ съ другимъ. Вопросъ состоитъ въ томъ, заключать-ли о высшемъ смыслѣ чуда насыщенія по разсказу о сотвореніи вина, или наоборотъ. Если въ той послѣдовательности, которой придерживаются синоптики, чудо насыщенія помѣщено приблизительно въ серединѣ разсказовъ объ Іисусѣ, а четвертый евангелистъ имѣлъ основанія помѣстить разсказъ о сотвореніи вина въ началѣ своего Евангелія,—то не трудно понять, почему онъ не былъ склоненъ свой первый разсказъ о чудѣ снабдить подробнымъ разъясненіемъ: чтобы придать своему повѣствованію интересъ возрастающаго движенія, онъ о первыхъ двухъ чудесахъ (Іоанн. 2, 1; 4, 46) сообщаетъ просто и кратко; третье онъ снабжаетъ уже болѣе обширными рѣчами, которыя начиная съ четвертаго чуда и далѣе (хожденіе по морю излагается скорѣе какъ добавленіе къ разсказу о насыщеніи голодныхъ) пріобрѣтаютъ все больше значенія и наконецъ достигаютъ своего апогея въ послѣднемъ разсказѣ о воскрешеніи Лазаря, хотя здѣсь онѣ, благодаря драматическому характеру сцены, принимаютъ преимущественно форму діалога. Изъ рѣчей, приведенныхъ въ разсказѣ о насыщеніи, уже само собою явствовало, что Іисусъ смотритъ на себя, какъ на духовную пищу человѣчества, что тѣло его—хлѣбъ, и кровь—напитокъ; этимъ самымъ онъ указываетъ уже и на смыслъ дарованнаго имъ въ Канѣ вина, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ вечерѣ. Что-же касается соотношенія между старымъ и новымъ, между іудействомъ и христіанствомъ, выраженнаго въ превращеніи воды въ вино, то это соотношеніе было выяснено въ уже цитированномъ мѣстѣ изъ первый главы Евангелія отъ Іоанна.

---

11. О засохшей смоковницѣ.

Разсказъ о засохшей смоковницѣ (Матѳ. 21, 18—22; Марк. 11, 12—14), который мы сохранили для конца, является единственнымъ въ своемъ родѣ примѣромъ карающаго чуда въ евангельской исторіи (въ Дѣяніяхъ Апостоловъ такихъ чудесъ много). Поэтому объясненіе этого чуда представляетъ особенно много трудностей, хотя во многихъ отношеніяхъ оно въ то же время и особенно поучительно. Здѣсь можно не только какъ въ другихъ разсказахъ вскрыть тѣ элементы, изъ которыхъ оно составилось, но и прослѣдить всѣ тѣ формы, которое оно должно

было послѣдовательно пройти, прежде чѣмъ стать разсказомъ о чудѣ; въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ сохранились всѣ его трансформаціи отъ личинки до бабочки, или отъ головастика до лягушки.

Обращаясь взоромъ къ прошлому Израиля, пророкъ Осія,—тотъ самый, у котораго рядомъ находится и упоминаніе о призванномъ изъ Египта сынѣ или любимцѣ Бога,—влагаетъ въ уста Іеговѣ слѣдующія слова (Осія 9, 10): „Какъ виноградъ въ пустынѣ, я нашелъ Израиля, какъ первую ягоду на смоковницѣ въ первое время ея увидѣлъ я отцовъ вашихъ; но они пошли къ Ваалфегору и т. д.,"—т. е. за заботы Іеговы объ одинокомъ беззащитномъ племени заплатили обращеніемъ въ идолопоклонство. Въ другомъ оборотѣ тотъ же образъ встрѣчается у пророка Михея (7, 1): „Горе мнѣ, ибо со мною теперь, какъ по собраніи лѣтнихъ плодовъ, какъ по уборкѣ винограда: ни одной ягоды для ѣды, ни спѣлаго плода, котораго жаждетъ душа моя. Не стало милосердыхъ на землѣ, нѣтъ правдивыхъ между людьми;... лучшій изъ нихъ, какъ тернъ" и т. д. Здѣсь народъ сравнивается не съ ягодой винограда или раннимъ плодомъ смоковницы, а съ самой смоковницей или виноградной лозой, которыя, какъ обнаженные стебли послѣ жатвы, не даютъ больше плодовъ: выродившійся, не выдвигающій уже изъ своей среды честныхъ сыновъ Израиль—есть безплодная смоковница.

Какая судьба по всей справедливости ожидаетъ такое дерево (обозначающее цѣлый народъ или отдѣльнаго человѣка), объ этомъ въ Новомъ Завѣтѣ разсказываетъ намъ сперва Крститель (Матѳ. 3, 10), а потомъ и самъ Іисусъ (Матѳ. 7, 19). „Уже и сѣкира при корнѣ деревъ лежитъ: всякое дерево, не приносящее добраго плода, срубаютъ и бросаютъ въ огонь". И какъ бы имѣя въ виду указанное мѣсто Михея (и съ другой стороны притчу о виноградникѣ у Исаіи, гл. 5) Іисусъ (Лука 13, 6—8) разсказываетъ притчу о человѣкѣ, который имѣлъ въ виноградникѣ своемъ посаженную смоковницу, на которой онъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ не находилъ плодовъ. Не найдя плодовъ и на третій годъ, онъ приказываетъ виноградарю срубить безполезное и только занимающее мѣсто дерево; но виноградарь просить отсрочки еще на одинъ годъ, въ теченіе котораго онъ испробуетъ всѣ средства, чтобы дерево принесло плоды; если оно и тогда не оправдаетъ ожиданій, то въ слѣдующій годъ оно будетъ безпощадно срублено.

Въ высшей степени замѣчательно, что притча эта имѣется только у Луки, который за то пропускаетъ разсказъ объ усох-

шей смоковницѣ. Развѣ не похоже на то, какъ будто Лука отдавалъ себѣ отчетъ въ томъ, что существенное содержаніе этого разсказа онъ уже передалъ въ своей причтѣ, и притомъ въ формѣ, которая должна была казаться ему менѣе рѣзкой, чѣмъ форма карающаго чуда со стороны Іисуса? Замѣтимъ, что изъ всѣхъ евангелистовъ одинъ Лука (9, 54—56) заставляетъ Іисуса отвергнуть предложеніе нѣкоторыхъ учениковъ совершить чудо для покаранія жителей самарянскаго селенія.

Но начало уже существовало; а подобное слово, подобный образъ могли улечься въ древне-христіанскомъ преданіи не иначе, какъ превратившись по возможности въ чудо. Старый владѣлецъ виноградника въ притчѣ—Богъ, долго, терпѣливый виноградарь—Мессія Іисусъ; годъ на который онъ испрашиваетъ дереву пощады—„лѣто Господне благопріятное“ (Лука 4, 18—19), время дѣяній Христа среди Израиля. Но, какъ извѣстно, льготный срокъ прошелъ безъ результата, виноградарь готовъ былъ въ этомъ случаѣ предоставить дерево его судьбѣ, такъ какъ, по христіанскому воззрѣнію, олицетворенному въ образѣ виноградаря Мессіи, когда онъ вернется на небесномъ облакѣ, предстоитъ самому совершить, вмѣсто Бога, приговоръ суда. Если, въ видѣ примѣра, Іисусъ долженъ былъ совершить то же самое во время своей земной жизни надъ деревомъ, то неудобно было давать ему, какъ въ томъ изреченіи, топоръ въ руки, чтобы онъ какъ поденщикъ срубилъ дерево; удобнѣе было связать дѣло съ его чудотворной силой и заставить безплодную смоковницу засохнуть по одному его слову. Въ такомъ видѣ и изложенъ этотъ разсказъ у Матѳея и Марка, которые передаютъ его такъ, что съ одной стороны онъ сохраняетъ слѣды своего первоначатьнаго значенія, а съ другой стороны совершенно утрачиваетъ ихъ. А именно, то обстоятельство, что Іисусъ замѣчаетъ безплодную смоковницу и совершаетъ надъ ней приговоръ въ послѣднюю недѣлю своей жизни, во время послѣдняго перехода изъ Виѳаніи въ Іерусалимъ, напоминаетъ первоначальный смыслъ разсказа, потому что именно тогда окончательно выяснилась невоспріимчивость Израиля къ ученію Іисуса. Напротивъ того, бесѣда между Іисусомъ и учениками, слѣдующая у обоихъ евангелистовъ за этимъ разсказомъ, показываетъ, что первоначальный смыслъ разсказа у нихъ уже исчезъ, благодаря чуду. Въ самомъ дѣлѣ, на вопросъ удивленныхъ учениковъ: „какъ это тотчасъ засохла смоковница?“—Іисусъ отвѣчаетъ, что если они будутъ имѣть вѣру и не усомнятся, то они не только сдѣлаютъ то, что сдѣлано со смоковницею, но если и горѣ скажутъ: „поднимись и ввергнись въ море“ (у Луки въ

аналогичной рѣчи по другому поводу сказано: „смоковницѣ“ 17, 6),—то и это сбудется. Эти рѣчи, только затемняющія истинный смыслъ разсказа, могли быть присоединены къ нему лишь тогда, когда въ немъ усматривали уже только повѣствованіе о чудѣ; какой бесѣдой разсказъ сопровождался первоначально,—на это мы имѣемъ указаніе въ притчѣ Луки о смоковницѣ. Тамъ (Лука 13, 1) Іисусъ говоритъ о галилеянахъ, которыхъ Пилатъ убилъ при жертвоприношеніи, и о тѣхъ восемнадцати, на которыхъ упала башня Силоамская, и спрашиваетъ у іудеевъ, думаютъ ли они, что эти люди были грѣшнѣе всѣхъ галилеянъ, если они такъ пострадали? „Нѣтъ—отвѣчаетъ онъ имъ—если вы не покаетесь, всѣ такъ же погибнете“, и разсказываетъ свою притчу о смоковницѣ. Только такова должна была быть мораль разсказа о засохшей смоковницѣ, и эта мораль, которую Іисусъ долженъ былъ обратить не къ ученикамъ, а, какъ здѣсь, къ іудеямъ, гласила: если они не раскаются, то погибнуть, какъ эта смоковница.

Такимъ образомъ Лука сохранилъ въ своей притчѣ чистую и первоначальную форму этого разсказа,—что мы уже видѣли въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ и что представляется естественнымъ, разъ, кромѣ Матѳея, въ его распоряженіи находились и другіе источники. Но въ такомъ случаѣ, становясь на точку зрѣнія разсказа о чудѣ и сравнивая различныя его формы у Матѳея и Марка, мы вдвойнѣ вынуждены считать варіантъ Матѳея первоначальнымъ. Во-первыхъ, Матѳей заставляетъ смоковницу мгновенно засохнуть по одному слову Іисуса, а это есть единственный чистый и наивный пріемъ разсказовъ о чудесахъ. Если чудотворецъ однимъ словомъ можетъ сдѣлать, чтобы смоковница засохла, то онъ можетъ сдѣлать и такъ, чтобы это произошло мгновенно, по непосредственному его велѣнію. Отдѣлить одно отъ другого, такъ это дѣлаетъ Маркъ, относя проклятіе смоковницы къ одному дню и давая ученикамъ замѣтить, что она засохла, лишь на другое утро,—это уже педантизмъ и искусственность. Конечно, евангелисту и въ голову не приходило сдѣлать такимъ образомъ происшествіе болѣе объяснимымъ съ натуралистической точки зрѣнія, хотя его разсказъ уже былъ использованъ для этой цѣли иными изслѣдователями; онъ хотѣлъ только изобразить дѣло нагляднѣе и драматичнѣе, но этимъ, какъ и вообще подобными варіаціями, онъ только ослабилъ первоначальную яркую форму разсказа о чудѣ.

Но еще болѣе онъ выдаетъ себя своимъ указаніемъ, что тогда „еще не время было собиранія смоквъ“. Не потому,

чтобы онъ погрѣшалъ этимъ противъ календаря: въ то время, въ пасхальную недѣлю, дѣйствительно еще не было смоквъ; раннія смоквы бываютъ въ іюнѣ, а настоящія въ августѣ, и если Іосифъ Флавій разсказываетъ о побережьи Галилейскаго моря, что тамъ смоквы произрастаютъ десять мѣсяцевъ въ году, то это еще ничего не говоритъ о пустынныхъ и скалистыхъ окрестностяхъ Іерусалима. Нѣтъ, Маркъ дѣлаетъ это замѣчаніе, чтобы объяснить, почему Іисусъ не нашелъ на смоковницѣ плодовъ (на отдѣльномъ деревѣ это мыслимо даже во время сбора смоквъ, по причинѣ болѣзни или по мѣстнымъ причинамъ), но при этомъ онъ въ своемъ усердіи упускаетъ изъ виду, что отъ такого объясненія становится необъяснимымъ самое чудо покаранія, черезъ минуту совершаемое Іисусомъ. Если тогда не было время собиранія плодовъ съ нормальныхъ смоковницъ, то и проклятіе Іисуса смоковницѣ теряетъ всякій смыслъ. Поэтому и въ данномъ случаѣ предпочтеніе слѣдуетъ отдать Матѳею: хотя онъ не объясняетъ безплодія дерева, т. е. не напоминаетъ, что въ то время года плодовъ на смоковницѣ и быть не могло,—но за то онъ даетъ возможность, по крайней мѣрѣ съ одной точки зрѣнія, объяснить это дѣяніе Іисуса. Въ притчѣ или параболѣ, послужившей основой нашего разсказа, время года не упомянуто, но подъ тѣмъ временемъ, когда на смоковницѣ нельзя найти плодовъ, подразумѣвается время послѣ уборки; поводомъ же для включенія этой притчи въ видѣ разсказа о чудѣ въ число послѣднихъ земныхъ дѣяній Іисуса послужило, быть можетъ, какъ мы уже видѣли, смутное воспоминаніе объ ея первоначальномъ значеніи. При этомъ разсказчики, поглощенные всецѣло самимъ чудомъ, не обратили вниманія на то, что такимъ образомъ дѣло пріурочивается къ веснѣ, когда оно въ дѣйствительности произойти не могло.

BT 301 .S7182
Chudesa Khrista
Stanford University Libraries
3 6105 041 286 894

BT
301
S7182

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.